Ф.И. ЩЕРБАТСКОЙ

Избранные труды по буддизму











Академия наук СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
Институт востоковедения

Ф.И. ЩЕРБАТСКОЙ

Избранные труды по буддизму

Москва
"НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1988

ББК 87.3
Щ 62

Перевод с английского
Составители и авторы биографического очерка
А.Н.ЗЕЛИНСКИЙ, Б.В.СЕМИЧОВ

Комментарий и редакция переводов
В.Н.ТОПОРОВА

Ответственные редакторы
академик Н.И.КОНРАД,
член-корреспондент АН СССР Г.М.БОНГАРД-ЛЕВИН

В данную книгу вошли три произведения выдающегося советского буддолога академика Ф.И.Щербатского — "Буддийская логика. Введение", "Центральная концепция буддизма и значение термина „дхарма"" и "Концепция буддийской нирваны". Эти работы ранее были изданы на английском языке и теперь впервые публикуются на русском языке.

Щ $\frac{0400000000-124}{013(02)-88}$ КБ-56-1-87

ПРЕДИСЛОВИЕ

Имя Федора Ипполитовича Щербатского (1866 — 1942) занимает одно из самых почетных мест в истории отечественной и мировой востоковедной науки. Его труды составили эпоху в буддологии и тибетологии, оказали и продолжают оказывать заметное воздействие на развитие современных исследований в этих областях ориенталистики.

Академик Ф.И.Щербатской был исключительно разносторонним ученым — филологом и философом, историком и текстологом, блестяще владел санскритом и тибетским языком, был глубоким знатоком литературы, науки,религий Индии, тонким эпиграфистом и палеографом. Ему принадлежат ряд превосходных работ по древнеиндийской поэтике, теории литературы, переводы исторических сочинений, но главным в творчестве Ф.И.Щербатского было исследование философии и логики древней Индии, прежде всего буддийской. Именно труды в этой области индологии и тибетологии в полной мере отражают основные черты научного наследия Ф.И.Щербатского. И закономерно, что в данное издание включены его работы по буддийской логике ("Введение" из двухтомного труда "Buddhist Logic"), нирване и дхарме.

Ученик выдающихся русских востоковедов В.П.Васильева, И.П.Минаева, С.Ф. Ольденбурга и известного австрийского индолога Г.Бюлера, Ф.И.Щербатской был одним из первых европейских ученых, приступивших к исследованию буддийской философии и логики на основе тщательного текстологического анализа оригинальных санскритских, а также тибетских текстов.

Уже в 1902 г. увидела свет его небольшая по объему, но исключительно глубокая по содержанию работа — "Логика в древней Индии". Развивая идеи В.П.Васильева, он вычленил три периода в развитии буддизма, но особое внимание уделил логике. Заслугой Ф.И.Щербатского явилось то, что обращение буддистов к логике он объяснил не только развитием самой буддийской мысли, но и изменением политической обстановки и сдвигами в развитии духовной жизни Индии в целом. По его мнению, в эпоху Гуптов, когда происходило возрождение брахманизма и гуптские правители оказывали ортодоксальным течениям особое покровительство, буддисты в своей полемике с брахманистами обратились к логике. Логика и диалектика, считал Ф.И.Щербатской, были тем оружием, которое направили буддийские философы про-

тив своих идейных оппонентов. Уже в этой ранней работе Ф.И.Щербатской выступил против мнения ряда западноевропейских ученых, согласно которому индийская логика зависела от греческой и унаследовала от нее многие характерные черты. "Индийская философия и логика развивались исключительно на индийской почве и представляли, — писал он, — результат самостоятельной работы индийского ума". Высказанные ученым идеи об этих этапах развития буддизма, о характере буддийской логики, о типологическом сходстве индийской и античной философии во многом определили направление последующих научных исследований Ф.И.Щербатского, были им более глубоко обоснованы и развиты в его капитальных трудах.

Международную известность Ф.И.Щербатскому принесла его двухтомная работа "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" (1903—1909).

Значение этой работы было весьма велико, особенно если учесть, что она была написана в период, когда изучение индийской логики лишь начиналось, а в западноевропейской науке нередко высказывались односторонние и крайне тенденциозные оценки духовного наследия древней Индии. Работа Ф.И.Щербатского была непосредственно направлена против европоцентристского подхода к исследованию индийской философской мысли, хотя русский буддолог и старался провести определенное сравнение индийской философии с европейской (в том числе с модной тогда в Европе философией Канта). Однако обращение к Канту было связано прежде всего с тем, чтобы показать, что многие идеи, разработанные философами древней Индии, в том числе известными буддийскими логиками Дигнагой и Дхармакирти значительно позднее и в иной историко-культурной среде, были высказаны западноевропейскими философами нового времени. Ф.И.Щербатского особо привлекала возможность выявить принципиальную разницу между философскими идеями древнеиндийских мыслителей и западноевропейских философов. Большой заслугой Ф.И.Щербатского явилось установление того факта, что у Дхармакирти логика изложена в связи с теорией познания. Это позволило ему прийти к важному выводу о влиянии логики на все системы индийской философской мысли. "Раскрыть в полном объеме, — писал он, — все значение Дхармакирти в истории индийской философии — значит написать историю индийской философии".

Уже в этой работе в полной мере проявился исторический подход Ф.И.Щербатского к исследованию процессов духовной жизни, что свидетельствовало о становлении материалистических взглядов ученого. В основе борьбы различных направлений в индийской философии он видел не противостояние разных концепций, а борьбу выразителей этих идей, столкновение социальных групп. "За кулисами борьбы философской, — писал он, — шла несомненно жизненная борьба людей: носителей этих идей". Другая важная мысль, которая пронизывает труд Ф.И.Щербатского, состояла в ут-

верждении тезиса о том, что споры, полемика и борьба различных школ в индийской философии отражают противоборство двух основных направлений — реалистического и идеалистического. Знаменательно, что уже в начале научной деятельности Ф.И.Щербатской уделил особое внимание изучению реалистических и материалистических тенденций в индийской философии, и эта тема стала затем объектом серьезного исследования ученого.

Благодаря труду Ф.И.Щербатского, опубликованному в самом начале XX в., и специалисты-индологи, и более широкие круги научной общественности впервые так полно и глубоко познакомились с достижением древнеиндийских логиков, с творчеством выдающихся мыслителей Индии — Дигнаги и Дхармакирти. Осознавая значимость введения в научный обиход новых памятников философской мысли древней Индии, Ф.И.Щербатской призывал к объединению усилий философов и филологов. Он понимал, что перевод с санскрита и тибетского языка сочинений древнеиндийских философов станет важным фактором для выявления того огромного вклада, который внесла древняя Индия в развитие мировой культуры, для борьбы с ложным утверждением о том, что будто бы лишь античная мысль определяла все богатство философских идей, поисков и достижений древней философии. "По нашему глубокому убеждению, — писал Ф.И.Щербатской, — только совместными трудами философов и филологов возможно будет рано или поздно настолько разработать необозримое пока богатство философской мысли, скрытое в древней буддийской литературе, чтобы ввести его в обиход современного образования и сделать имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько нам близки и дороги имена Платона и Аристотеля или Канта".

Углубленная работа над санскритскими буддийскими текстами и их тибетскими переводами привела Ф.И.Щербатского к убеждению, что необходимо осуществить поездки в Монголию и Забайкалье для ознакомления с тибетской литературой и устной тибетской традицией, для изучения вопроса о культурном влиянии Индии в Центральной Азии. "Монголия, — писал он, — это живая Индия". Ф.И.Щербатской планировал организацию научной экспедиции в Тибет, но реализовать эти научные планы ему не удалось — царское правительство отказало ему в поездке.

Для продолжения своих занятий тибетской литературой и языком Ф.И.Щербатской направляется в Забайкалье. В письме С.Ф.Ольденбургу (1907 г.) он особо подчеркивал важность изучения культуры этого региона для индолога. "Все, что происходит здесь, в Аге, есть, по всей вероятности, полнейшая копия того, что происходило в VII в. в Наланде. Влияние Индии перешло уже на фольклор... наряду с литературой мы имеем здесь саму жизнь, которую должны были бы по литературе отгадывать".

В том же письме С.Ф.Ольденбургу Ф.И.Щербатской вновь

возвращается к постоянно волновавшей его теме — всесторонне изучить культурное наследие Индии, чтобы показать огромный вклад ее народов в мировую цивилизацию, чтобы изжить традиционный взгляд, широко распространенный в науке того времени, на античность как на единственную колыбель древней культуры человечества. "Проанализировав всю буддийскую литературу, мы создадим такую филологию, которая превзойдет, как более молодая, классическую, и вознесем Индию выше Греции и Рима, на что она имеет полное право".

Большое значение в творческой биографии ученого имела его научная командировка в Индию в 1910 г.

Следуя своему учителю И.П.Минаеву, Ф.И.Щербатской во время пребывания в Индии уделял специальное внимание, говоря его словами, "разысканию санскритских оригиналов тех сочинений, с которых были сделаны переводы на тибетский, китайский, монгольский языки", изучал подробно и джайнские сочинения, чтобы полнее представить себе общий ход развития религиозно-философских течений Индии. Ф.И.Щербатской установил тесные научные контакты с крупными индийскими санскритологами, философами, буддологами и затем в течение многих лет поддерживал с ними добрые отношения, ведя оживленную научную переписку. Блестящее владение санскритом (с пандитами он даже вел диспуты на санскрите по сложнейшим доктринальным философским вопросам), многогранная эрудиция снискали ему глубокое уважение в самых различных кругах научной общественности Индии. В Калькутте пандиты присвоили ему почетное звание tarka-bhūṣaṇa — "украшение логики" — как крупнейшему авторитету в этой области науки.

По возвращении на родину Ф.И.Щербатской, обогащенный новыми знаниями, целиком посвящает себя научной работе, совмещая ее с преподаванием индологических дисциплин в Петербургском университете. И буддизм, как и прежде, в центре его научных интересов. Наибольшее внимание он уделяет в этот период творчеству крупнейшего буддийского философа Васубандху, известного по традиции как "второй Будда". Понимая большую значимость труда Васубандху "Абхидхармакоша" для изучения буддизма, Ф.И.Щербатской предпринимает усилия для создания международного проекта по изучению и исследованию различных версий этого сочинения. Главной целью проекта было критическое издание всех известных тогда версий "Абхидхармакоши". Приятно отметить, что эти планы Ф.И.Щербатского сейчас успешно продолжают претворять в жизнь советские ученые.

Начиная с 20-х годов выходят главные, обобщающие труды Ф.И.Щербатского по буддизму.

Тесно связанный по воспитанию и образованию с традициями XIX в., Ф.И.Щербатской вместе с тем отразил в своем творчестве те научные открытия, которые принесли с собой 20-е годы нашего столетия. Он продемонстрировал не только блестящее знание философии, но и живой интерес к новым течениям в психологии, логике, точных науках.

Это позволило ему избежать судьбы ряда европейских и индийских ученых, которые оказались в плену традиционного подхода, и взглянуть на развитие индийской философии и логики с позиций общемировой философии, глазами человека XX в., перевести сложную систему буддийской мысли на знакомый ему язык европейской науки.

Изучение буддизма для Ф.И.Щербатского было подчинено главной цели — глубокому пониманию индийской культуры. При этом это был не чисто академический интерес кабинетного ученого, а общественный энтузиазм, стремление поднять на новый уровень индологию в СССР, укрепить сотрудничество и дружбу народов двух стран.

Важным событием и в творческой биографии Ф.И.Щербатского, и в развитии мировой буддологии стала его небольшая по объему, но исключительно емкая книга, посвященная выяснению понятия дхармы, "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma" (London, 1923).

Европейская буддология не могла дать правильного ответа на вопрос о содержании этого понятия, опираясь лишь на южную традицию, основываясь на ранних палийских канонических текстах и рассматривая Будду только как моралиста. Философский аспект дхармы, ее значение в качестве элемента бытия оказывались вне поля зрения. Такой односторонний подход вел к искажению буддизма в целом, сводил эту сложную многообразную систему к простому религиозно-этическому и сектантскому учению, философское содержание которого имеет чисто исторический интерес. Ф.И.Щербатской детально проанализировал "Абхидхармакошу" Васубандху — сочинение секты сарвастивадинов. Он не случайно обратился именно к текстам этой секты, поскольку "эта школа, — по его словам, — одна из ранних, если не самая ранняя из числа буддийских сект". "...Изложение взглядов этой школы, — писал Ф.И.Щербатской, — дает нам наилучшую возможность исследовать действительное значение этого термина" (т.е. дхармы). Он пришел к выводу, что под дхармами следует понимать элементы бытия, единственную для буддистов реальность.

За шесть десятилетий, прошедших после выхода указанного труда, безусловно, понятнее стали история и доктрины различных школ северного и южного буддизма, но главные выводы Ф.И.Щербатского и сейчас так же значимы и весомы. Новое лишь подтвердило глубину его изысканий в области буддийской философии, правильность его взглядов на ее центральные категории, на историю и судьбы этого учения.

Следующим важным этапом буддологических исследований Ф.И.Щербатского явилось издание книги "The Conception of Buddhist Nirvāṇa (Leningrad, 1927). Такого масштаба работу, по справедливому замечанию известного индолога ГДР Вальтера Рубена, "не мог бы выполнить ни один из европейских или индийских ученых". "Хотя прошло, — писал Ф.И.Щербатской, — уже сто лет с начала изучения в Европе

буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений этой религии и философии". Он был первым, кто дал философское истолкование нирваны и разглядел существенные сдвиги при складывании данного понятия в различные периоды истории буддизма и в разных школах хинаяны и махаяны.

Он показал, что разработка теории нирваны относится к периоду гораздо более позднему, чем время появления буддизма, и связана с махаянской школой Нагарджуны и его учеников. Поэтому по смыслу и значению понятие нирваны в раннем буддизме заметно отличается от позднебуддийского. В этой книге был продемонстрирован подход к буддизму как к постоянно изменяющемуся учению, содержащему в рамках единой системы часто противоположные категории и идеи. Однако этим не исчерпывается значение труда Ф.И.Щербатского. Одним из первых в буддологии он вскрыл сущность доктрины махаяны в целом, отметил важнейшие сдвиги, происшедшие в буддизме в период оформления махаянских школ.

Полемика о нирване, столь острая при Ф.И.Щербатском, не прекратилась и в настоящее время. Пожалуй, она стала еще острее. Однако в целом развитие буддологии подтвердило основные его выводы, изложенные в книге о нирване. Показательно, что труд Ф.И.Щербатского о нирване в 1957 г. был переведен на японский язык.

Итогом многолетних исследований по буддийской философии и логике стала двухтомная работа Ф.И.Щербатского "Буддийская логика" (Leningrad, 1930 — 1932).

Ф.И.Щербатской рассмотрел учение школы Дигнаги и Дхармакирти во всех аспектах (метафизика, эпистемология, логика) на фоне развития различных школ индийской философии — буддийской и небуддийской. Он дал критический обзор всех важнейших направлений и школ индийской философии (материализм, санкхья, йога, ньяя-вайшешика, веданта, миманса и др.), но основное внимание уделил полемике йогачаров с ньяя-вайшешиками. Его интересовали корни логических построений Дигнаги и Дхармакирти, история индийской философии в ее развитии. Ф.И.Щербатской продемонстрировал великолепное знание не только буддизма и буддийских философских текстов, но и индийской философии в целом. Глубина и широта его познания нас удивляют и восхищают. "Несмотря на то что западные ученые, — писал Дх.Шастри, — проделали огромную работу по изучению буддизма в его религиозном аспекте и буддийской палийской литературы, а такие ученые, как де Ла Валле-Пуссэн, Сильвен Леви, проф. Дэвис и мисс Дэвис, внесли ценный вклад в изучение буддийской метафизики, Щербатской занимает в истории индийской философии особое место не только как крупный исследователь учения школы Дигнаги, но и как выдающийся знаток и толкователь направлений буддийской метафизики. Совершенно очевидно, что ни один западный ученый, да и ни один индийский ученый не обладал таким полным и совершенным знанием философии

ньяя-вайшешика, каким обладал Щербатской". В "Буддийской логике" с особой силой проявился исторический подход Ф.И.Щербатского к анализу буддийской философии и логики, при их оценке он исходил из процессов исторического развития.

Как и в своих предшествующих трудах, Ф.И.Щербатской вновь поднимает вопрос о соотношении индийской философии с европейской, стараясь показать и сходные линии в их развитии, и отличия. "В этом произведении, — писал он, — я исследовал по источникам область индийской логики в ее ведущей, буддийской ветви и наряду с историческим наброском пытался систематически изобразить ее. Я старался сделать понятными чуждые индийские теории путем контраста, через параллелизм с соответствующими европейскими теориями".

Труд Ф.И.Щербатского по буддийской логике явился выдающимся событием в истории мировой буддологии. Хотя сочинения по логике интересовали ученых и до Ф.И.Щербатского (на них в русской науке обращал внимание учитель Ф.И.Щербатского В.П.Васильев, в Западной Европе — С.Леви и де Ла Валле-Пуссэн, среди индийских ученых наиболее крупный вклад внес С.Видьябхушана), но работа советского буддолога была построена на принципиально ином, более высоком уровне исторического, философского и текстологического анализа, его выводы более фундаментальны, а охват исследуемого материала более обширен и разнообразен. "Когда читаешь труды Щербатского, — писал Дх.Шастри, то поражаешься его знанию индийских философских систем, острому критическому чутью... "Буддийская логика" покойного ленинградского профессора Ф.И.Щербатского оказалась замечательным трудом, не только явившим миру скрытые сокровища философской школы Дигнаги, но и давшим образец критического исследования подлинного Удъеттакары, Вачаспатимишры, Джайянты, Шридхары, Удайяны и других авторов".

Ф.И.Щербатской внес крупный вклад в буддологию, индологию и тибетологию публикациями многих важных памятников буддийской культуры. Изданные им санскритские и тибетские сочинения ясно говорят о грандиозности выполненной им работы.

Многие труды Ф.И.Щербатского появились в серии "Bibliotheca Buddhica", инициатором создания которой он был вместе с С.Ф.Ольденбургом.

Научное наследие Ф.И.Щербатского включает также ряд работ по другим областям индологии. Он перевел на русский язык роман Дандина "Дашакумарачарита", отдельные разделы "Артхашастры" и возглавлял творческую группу по переводу и исследованию этого уникального памятника. Одним из первых в индологии Ф.И.Щербатской специальное внимание уделил истории индийского материализма. "Нигде, пожалуй, — писал он, — дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ним религии не выразился так ярко, как среди индийских материалистов".

Ф.И.Щербатской не только изложил основные концепции материалистов, но и привел новые источники, говорящие о влиянии этой школы.

Давая оценку трудам Ф.И.Щербатского, С.Ф.Ольденбург подчеркивал, что "глубоко неверно утверждение, будто индийская культура — продукт мечтателей, лишенных исторических представлений. Щербатской блестяще доказывает во всех своих работах, как логично и точно работает мысль индийских ученых, отражающих в своих учениях социально-классовые отношения на различных периодах своей страны".

Ф.И.Щербатской был не только первоклассным исследователем, но и замечательным педагогом. С его именем связана подготовка целой школы квалифицированных индологов, тибетологов, буддологов. Его непосредственными учениками были такие известные ученые, как Е.Е.Обермиллер, М.И.Тубянский, А.И.Востриков, Б.В.Семичов и др. Многие представители старшего поколения советских индологов учились у Ф.И.Щербатского и с благодарностью вспоминают о его лекциях, семинарах, языковых занятиях.

Говоря об огромном вкладе Ф.И.Щербатского в развитие мировой науки, известный индийский ученый Дебипрасад Чаттопадхьяя именно этот аспект его деятельности — подготовку целой плеяды специалистов — считает особо важным достижением. "Щербатской подготовил поколение превосходных ученых, которые продолжили направление его исследований, в то время как в Индии практически не было крупного специалиста, чтобы продолжить работу Видьябхушаны, по крайней мере в столь крупном масштабе".

Научное наследие Ф.И.Щербатского постоянно находится в центре внимания мировой востоковедной науки, его труды часто переиздаются в различных странах мира, к ним обращаются разные поколения ученых. Особо хочется сказать об издании трудов Ф.И.Щербатского в Индии, изучению культуры которой он посвятил свою научную деятельность. В 1969 г. в Калькутте под редакцией Дебипрасада Чаттопадхьяи был опубликован на английском языке первый том избранных работ Ф.И.Щербатского, а в 1971 г. был издан второй том. В предислови к этому изданию Дебипрасад Чаттопадхьяя подробно разбирает труды Ф.И.Щербатского, указывает на его огромный вклад в развитие мировой индологии и буддологии. По мнению индийского ученого, после работ Ф.И.Щербатского уже невозможно обсуждать на должном уровне проблемы индийской философии без глубокого исследования идей, взглядов, концепций советского буддолога.

Три наиболее крупные работы Ф.И.Щербатского по дхарме, нирване и буддийской логике были опубликованы им на английском языке. Эти исследования посвящены самым кардинальным проблемам буддийской философии.

В настоящее время, когда буддологические исследования развиваются с особой интенсивностью, когда проблемы культурного наследия Индии и Востока в целом приобретают все бóльшую значимость, обращение к ставшим классическими трудам Ф.И.Щербатского представляется весьма сво-

евременным. Чтобы сделать их доступными более широкому кругу читателей, было решено опубликовать эти три работы на русском языке. Переводчики прекрасно справились с нелегкой задачей адекватно передать все нюансы творческого метода Ф.И.Щербатского. Это не просто перевод с языка оригинала на другой язык, а восстановление подлинного авторского текста на "внутреннем" языке оригинала, родном языке автора. Особо следует отметить в этом отношении роль Бориса Владимировича Семичова — непосредственного ученика и продолжателя трудов Федора Ипполитовича, знавшего особенности научного мышления своего учителя и его научного языка.

Публикуемые работы Ф.И.Щербатского были написаны много лет назад, и сейчас кое-что в них требует некоторых разъяснений и комментариев. Это и сделано с надлежащей тщательностью, бережностью и осторожностью.

Издавая труды Ф.И.Щербатского, следует вспомнить не только его работы, но и его самого. У настоящего ученого его исследовательская деятельность неотделима от его личности, его человеческого облика. Поэтому мы сочли целесообразным присоединить к работам Федора Ипполитовича очерк о нем самом, его жизни и научном пути. Те, кто не знал его, не общался с ним, смогут узнать много нового об этом выдающемся представителе нашего востоковедения, человеке необыкновенного таланта, прожившем нелегкую, яркую и полную творческих исканий жизнь.

Публикация работ Ф.И.Щербатского во многом символична. Она свидетельствует о встрече старого поколения отечественного востоковедения с новым, о передаче эстафеты плеяде молодых ученых. Радостно сознавать, что сейчас уже выросла новая смена индологов, буддологов, тибетологов, с полным знанием дела продолжающих традиции той отрасли востоковедения, развитию которой посвятил свою жизнь Федор Ипполитович Щербатской.

Следует специально подчеркнуть, что особая заслуга в осуществлении этого издания принадлежит выдающемуся советскому востоковеду Николаю Иосифовичу Конраду, который хорошо знал Ф.И.Щербатского и высоко ценил его труды. Много лет назад Н.И.Конрад выступил с предложением о публикации тома избранных работ Ф.И.Щербатского, вел активную переписку с переводчиками и составителями тома. К сожалению, академик Н.И.Конрад не смог увидеть это издание, но история нашего отечественного востоковедения всегда будет хранить память о той поистине огромной роли, которую сыграл академик Н.И.Конрад в изучении и популяризации научного наследия Ф.И.Щербатского.

Имя академика Ф.И.Щербатского, его труды — это не только славная страница в истории отечественного востоковедения, это и часть русской и советской науки и культуры в целом.

Прошло 45 лет со дня кончины Федора Ипполитовича, но с полным основанием можно сказать, что академик Ф.И.Щербатской — наш современник. Многие его работы, плодотвор-

ные идеи, широкие историко-культурные обобщения, издания новых уникальных текстов сохраняют свою научную значимость и сегодня, намечают пути дальнейших поисков и исследований. "Библиотека Буддика", у истоков деятельности которой стоял Федор Ипполитович, после длительного перерыва вновь возобновила свою работу. Изданный под номером XXXIII том содержит публикацию важных памятников индийской письменности из Центральной Азии, непосредственно продолжая работу по изданию и переводу санскритских и тибетских буддийских текстов, которую блистательно проводил Федор Ипполитович. Получает развитие и научное воплощение концепций академика Ф.И.Щербатского об особой роли индо-буддийской культуры в истории многих народов Востока, о необходимости соединения усилий историков, филологов, текстологов, философов для изучения богатейшего духовного наследия так называемого буддийского культурного ареала. Ф.И.Щербатской был одним из инициаторов создания "Института изучения буддийской культуры". Еще в 1927 г. в объяснительной записке к проекту учреждения такого института в системе Академии наук СССР Ф.И.Щербатской вместе с С.Ф.Ольденбургом и М.И.Тубянским отмечал: "Для огромной территории индо-буддийская культура означает примерно то же самое, что для Европы — античная культура Средиземноморья... Изучение индо-буддийской культуры Средней и Восточной Азии представляет одну из важнейших областей всеобщей истории культуры". Последующие исследования советских ученых полностью подтвердили справедливость этих слов, этой творческой позиции.

Научная деятельность Ф.И.Щербатского началась в самом начале нашего столетия и продолжалась более четырех десятилетий. В 1900 г. на кафедре санскритской словесности факультета восточных языков Петербургского университета к преподаванию санскрита приступил приват-доцент Ф.И.Щербатской, сменив на этом посту исполняющего должность экстраординарного профессора С.Ф.Ольденбурга. С тех пор Федор Ипполитович не оставлял преподавания в Университете. Подлинный талант, огромная эрудиция, исключительное трудолюбие, высокая требовательность к себе и к своим коллегам и ученикам — все эти необходимые для настоящего ученого черты и жизненные установки принесли его трудам счастливое долголетие, а его имя заслуженно стало синонимом творческого вдохновения, высоких нравственных принципов, благородства и мужества. Уже в начале нашего столетия труды Ф.И.Щербатского получили известность в России, Западной Европе и на Востоке. Судьба подарила ему радость общения со многими замечательными деятелями отечественной и мировой науки, литературы и искусства. В течение десятилетий Федор Ипполитович работал вместе с В.В.Бартольдом, С.Ф.Ольденбургом, Б.А.Тураевым, Н.Я.Марром, И.Ю.Крачковским, Б.Я.Владимирцовым, В.М.Алексеевым. Федор Ипполитович активно сотрудничал с издательством "Всемирная литература", встречался с М.Горьким и А.В.Луначарским, который в 1920 г. ходатайствовал перед В.И.Ле-

ниным о научной командировке Ф.И.Щербатского за границу для изучения буддизма и буддийской философии.

Новые материалы о переписке В.И.Ленина и А.В.Луначарского, А.В.Луначарского с Г.В.Чичериным и С.Ф.Ольденбургом показывают, каким высоким авторитетом пользовался Федор Ипполитович у руководителей советского государства и советской науки. В марте 1921 г. А.В.Луначарский в письме Управляющему делами Совнаркома Н.П.Горбунову (с пометой: "для Ленина") пишет о Ф.И.Щербатском как о превосходном ученом, авторе замечательной работы о буддизме, человеке передовых взглядов. Очень показательно и письмо, которое в ноябре 1919 г. направил академик С.Ф.Ольденбург А.В.Луначарскому. Многие строки этого письма заслуживают того, чтобы их привести еще раз. Академик Ф.И.Щербатской "является в настоящее время лучшим в Европе знатоком индийской и специально буддийской философии, он учитель известного Вам О.О.Розенберга. Им после пребывания в Индии, где он специально работал по философии с пандитами, был задуман и при содействии Академии наук начал приводиться в исполнение план обнародования основных философских текстов буддизма, в подлинниках и переводах... в настоящее время, когда Восток, особенно Дальний Восток, начинает играть все большую роль в мировой жизни, изучение буддизма приобретает и практическое значение, и России важно сохранить за собой то выдающееся положение, которое она, благодаря работе своих ученых, заняла по отношению к изучению буддизма".

Пролежавшее в архиве более 50 лет, это письмо Непременного секретаря Академии наук — интереснейший документ эпохи, еще одно свидетельство высочайшего авторитета отечественной индологии и буддологии и вместе с тем заботы советского государства о развитии этих научных дисциплин уже в первые годы советской власти. В этой связи можно и нужно вспомнить об организации осенью 1919 г. Первой буддийской выставки, на которой с лекцией "Философское учение буддизма" выступил академик Ф.И.Щербатской. Подготовка и проведение в тяжелейший период гражданской войны и интервенции буддийской выставки, выступление с публичными лекциями о культуре Востока, богатом наследии его народов было не только и, возможно, не столько научным предприятием, сколько актом высокой гражданственности, выражением патриотизма и четкой политической позиции.

Именно таких ученых, как Ф.И.Щербатской, людей особой масштабности имел в виду А.М.Горький, когда писал С.Ф.Ольденбургу: "Я имел высокую честь вращаться около них в труднейшие годы 19—20-й. Я наблюдал, с каким скромным героизмом, с каким стоическим мужеством творцы русской науки переживали мучительные дни голода и холода, видел, как они работали, и видел, как умирали. Мои впечатления за это время сложились в чувство глубокого и почтительного восторга перед вами, герои свободной, бесстрашно исследующей мысли. Я думаю, что русскими учеными, их жизнью и работой в годы интервенции и блокады дан

миру великолепный урок стоицизма и что история расскажет миру об этом страдном времени с той же гордостью русским человеком, с какой я пишу Вам эти простые слова".

Жизнь и творчество Ф.И.Щербатского и сегодня остаются для нас примером служения высоким идеалам науки. Значимость его трудов в настоящее время, огромный к ним интерес в широких кругах читателей — залог того, что и будущие поколения будут с благодарностью и уважением произносить имя Ф.И.Щербатского, хранить глубокий смысл слов, выбитых на каменной плите его могилы: "Он объяснил своей стране ум древних мыслителей Индии".

Член-корреспондент АН СССР Г.М.Бонгард-Левин

АКАДЕМИК
ФЕДОР ИППОЛИТОВИЧ ЩЕРБАТСКОЙ

Федор Ипполитович Щербатской родился 19 сентября 1866 г. в г.Кельцы (Польша), где в то время служил его отец. Среднее образование он получил в Царскосельской гимназии (ныне г.Пушкин Ленинградской области), которую закончил в 1884 г., после чего поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета.

В те годы в Петербургском университете лекции по языкознанию и санскриту читал И.П.Минаев, выдающийся ученик основоположника русской школы буддологов В.П.Васильева. Встреча с И.П.Минаевым во многом определила путь начинающего ученого. Ф.И.Щербатской занимался и у ученика И.П.Минаева С.Ф.Ольденбурга, тесный контакт с которым поддерживал на протяжении многих лет жизни. Обладая редкими природными способностями, огромным трудолюбием и имея таких выдающихся руководителей, Федор Ипполитович в короткий срок преодолел трудности санскрита и смог приступить к самостоятельной научной работе. В 1889 г. он блестяще окончил университет, сдав экзамен на степень кандидата, и написал диссертацию на тему "О двух рядах гортанных в индоевропейских языках", после чего был оставлен при университете для подготовки к профессуре по индологии.

В том же, 1889 г. Ф.И.Щербатской был командирован в Вену для дальнейшего совершенствования своих знаний. В Вене лекции по саскриту и индологии читал Г.Бюлер, известный специалист в области индийской поэтики и крупнейший исследователь индийской культуры. Г.Бюлер сыграл немалую роль в развитии индийской филологии. Как известно, он был автором учебника санскритского языка, переведенного впоследствии на русский язык П.Ернштедтом под редакцией Ф.И.Щербатского и изданного в 1923 г.[1]. Кроме теории поэзии Ф.И.Щербатской изучал под руководством Г.Бюлера грамматику Панини, "Дхармашастру", некоторые философские тексты, а также индийскую эпиграфику. Одновременно он слушал у проф. Ф.Мюллера лекции по общему языкознанию и истолкованию ведических гимнов. Свои занятия поэтикой у Г.Бюлера Ф.И.Щербатской завершил статьей "Те-

---

[1] Г. Бюлер. Руководство к элементарному курсу санскритского языка. Стокгольм, 1923.

ория поэзии в Индии" (ЖМНП, 1902, № 6), принесшей ему известность. В этой статье он особо остановился на учении индусов о дхвани (dhvani), или внутреннем скрытом смысле в поэтическом творчестве. Эта его работа увидела свет уже после смерти Г.Бюлера.

В 1893 г. Ф.И.Щербатской вернулся на родину, блестяще зная санскрит и глубоко понимая индийскую поэтическую шастру. Однако общественная деятельность (от земского гласного до уездного предводителя дворянства) на несколько лет почти полностью оторвала его от научной работы. Только спустя шесть лет, после поездки на XII Международный конгресс ориенталистов в Риме, Ф.И.Щербатской снова и уже навсегда возвращается к индологии. Этот конгресс, состоявшийся в октябре 1899 г., явился важной вехой в истории мировой индологии. На нем были сделаны сообщения об открытии уникальных памятников буддийской культуры в в оазисах Тарима, среди которых были замечательные произведения искусства и фрагменты буддийских рукописей на санскритском и тибетском языках, усилившие интерес научного мира к памятникам северного буддизма.

После Римского конгресса Ф.И.Щербатской направляется в Бонн для занятий буддийской философией с проф. Якоби. Если в Вене у Бюлера Федор Ипполитович постиг основы индийской поэтической шастры, то в Бонне у Якоби помимо поэтики он глубоко изучил философскую шастру, заложив тем самым прочный фундамент своим дальнейшим исследованиям в области индийской философии.

В 1900 г. Ф.И.Щербатской вернулся в Россию и начал преподавательскую деятельность как приват-доцент кафедры санскритологии факультета восточных языков Петербургского университета, сменив на этом посту С.Ф.Ольденбурга. Он продолжал преподавать на этой кафедре и после того, как стал академиком. Некоторое время (начало 20-х годов) он читал элементарный курс санскрита в качестве второго языка для студентов, изучавших урду, в Ленинградском институте живых восточных языков.

Федор Ипполитович был очень требовательным педагогом. Он прививал студентам навыки самостоятельной работы, понимания смысла текстов и приучал их к логическому мышлению и философскому подходу к предмету. Как было отмечено С.Ф.Ольденбургом, Ф.И.Щербатской всегда придерживался того взгляда, что понимание текста можно обнаружить не столько его исследованием, сколько переводом, при котором выяснялось, каким именно понятиям родного языка отвечают чужие понятия[2]. Именно поэтому он всегда стремился обратить внимание учеников на смысл подлинника и не любил читать легкие тексты, не будившие философской мысли.

---

[2] С.Ф.Ольденбург. Записка об ученых трудах проф. Ф.И.Щербатского. — "Известия Российской Академии наук", 1918, сер. VI, № 16, с.1718.

Первой работой по буддийской философии, принесшей Ф.И.Щербатскому европейскую известность, был перевод с санскрита, систематическое изложение и анализ логики знаменитого буддийского философа Дхармакирти (VII в. н.з.). Этот труд под названием "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" вышел на русском языке в двух частях в 1903—1909 гг. и впоследствии как классическая работа был переведен на немецкий и французский языки. В этом труде Ф.И.Щербатской попытался дать "разъяснение теоретических основ буддийской религии в том виде, как она понималась и разрабатывалась в школе йогачаров". Интерес к этой школе был обусловлен тем, что она разработала буддийское учение о познании в связи с логикой. "Буддизм выработал для теоретической защиты своих основоположений, — писал он, — особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познавание невозможным, ограничивает всякое познавание исключительно сферою возможного опыта и задачу философии видит не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания"[3]. Он говорил, что буддисты школы йогачаров считали непознаваемым реальное бытие и реальные отношения. "Их точка зрения очень близка к Кантовой потому, что, признав существование вещей в себе как реальных субстратов нашего знания, они в то же время считали их недоступными познанию"[4].

Таким образом, Ф.И.Щербатской впервые показал, что буддийская логика неразрывно связана с теорией познания (в противоположность Аристотелевой логике), что именно буддийская логика вместе с теорией познания резко противопоставила себя всем предшествовавшим философским системам Индии (ср. противоположную точку зрения Якоби) и что буддийская логика наложила отпечаток на всю логику веданты, начиная с Шанкары. Особого внимания в книге заслуживают главы о самопознании, умозаключении и сущности отрицательных суждений. Точка зрения буддийской логики в лице Дхармакирти на важнейший философский вопрос о том, как может интеллект познавать самого себя, раскрыта Ф.И.Щербатским в следующих словах перевода: "Если бы не было и самопознания, то не было бы и достоверности факта познания, и весь мир был бы слеп, нельзя было бы говорить о познании и бытии вообще. Сознание не требует доказательств, потому что оно есть сознание"[5]. Свое учение о "самосветящемся свете знания" Дхармакирти противопоставляет не только учению брахманских систем, но и учению мадхъямиков, говоривших о "пустоте" внутреннего и

---

[3] Ф.И.Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.1. СПб., 1903, с.VIII.

[4] Там же, с.XII.

[5] Там же. Ч.2. СПб., 1909, с.277—278.

внешнего мира. Поскольку анализ Ф.И.Щербатского касался трактата, посвященного логическим вопросам, то, естественно, он не мог дать исчерпывающего разъяснения теоретических основ буддийской религии, хотя и вплотную подводил читателя к этому. Данный вопрос нашел свое блестящее разрешение в последующих его трудах.

Монография "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" намного опередила свое время. Очевидно, именно потому надежды автора на то, что его труд вызовет оживленные отклики не только среди узкого круга специалистов, но и среди историков философии вообще, оправдались значительно позднее. Европейскому читателю эта работа стала доступна лишь четверть века спустя после ее первого русского издания в немецком и французском переводах. В переработанном виде этот труд Ф.И.Щербатского лег в основу его капитальной работы "Buddhist Logic", составившей эпоху в мировой буддологии.

В 1903 г. Ф.И.Щербатской был избран в личный состав вновь созданного Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, возглавляемого академиками В.В.Радловым и С.Ф.Ольденбургом. Здесь он руководил работой Б.Б.Барадийна, готовясь с ним к экспедиции в Тибет, организуемой Русским комитетом. Весной 1905 г. обстоятельства, связанные с пребыванием в Урге XIII далай-ламы Агвана Лобсан Тубдан Чжанцо, побудили Русский комитет ускорить отправку экспедиции для исследования рукописных сокровищ тибетских монастырей. С этой целью в Ургу для переговоров с далай-ламой был командирован Ф.И.Щербатской. Эта поездка дала возможность ученому впервые воочию соприкоснуться с буддийским миром, получить богатую практику разговорного тибетского языка, а также познакомиться и с живым монгольским языком. Сведения, полученные им во время пребывания в Урге, подтвердили предположения о том, что в монастырях Тибета хранится много санскритских рукописей. Ему удалось даже подготовить почву для экспедиции в Тибет и заручиться для этого личным согласием и приглашением далай-ламы. "Есть полное основание надеяться, — писал Ф.И.Щербатской в своем отчете о командировке в Ургу, — что научная экспедиция в Тибет, предпринятая при столь благоприятных обстоятельствах, как совместное с Далай Ламой путешествие в эту страну, при его поддержке увенчалась бы успехом и собрала бы богатые материалы"[6]. Однако Министерство иностранных дел отклонило просьбу Ф.И.Щербатского, лишив тем самым его возможности отправиться в экспедицию в Тибет при столь благоприятных для научной работы обстоятельствах[7]. Но то, что было не суждено совершить учителю, сумел частично восполнить его ученик. Русский комитет сумел добить-

---

[6] Ф.И.Щербатской. Краткий отчет о поездке в Ургу. — Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб., 1906, № 6, с.22.

[7] Там же, с.5—6.

ся разрешения на экспедицию в Тибет для Б.Б.Барадийна, который совершил в 1905—1907 гг. экспедицию через Халху и Алашань в Гумбум и Лавран — знаменитый центр буддийской учености в Амдо. Программа работ была дана Б.Б.Барадийну Ф.И.Щербатским и С.Ф.Ольденбургом. Как известно, экспедиция Б.Б.Барадийна сыграла важнейшую роль в развитии отечественной буддологии. Достаточно сказать, что помимо предметов буддийского искусства и этнографических коллекций он привез около 200 томов редких тибетских и монгольских книг Лавранской и Гумбумской печати[8].

Углубленное изучение буддийской философии побудило Ф.И.Щербатского посетить родину буддизма. В 1910—1911 гг. он совершает поездку в Индию, командированный туда Русским комитетом. "Целью моего путешествия в Индию, — писал он в своем отчете, — кроме общего знакомства со стариной, было, прежде всего, разыскание остатков буддийской научной литературы как в сочинениях собственно буддийских, так равно брахманских и джайнских, поскольку последние так или иначе отражали эпоху расцвета в истории буддийской цивилизации (V—X вв. по Р.Х.). Одновременно с этим я имел в виду ознакомиться с положением, в котором находится изучение санскритского языка и литературы в самой Индии, и особенно изучение тех отраслей литературы, которые до сего времени не поддавались интерпретации европейских ученых, представляли для них более или менее загадку"[9].

Пребывание Ф.И.Щербатского в Бомбее было плодотворным. Ему удалось достать каталог уникальной библиотеки крупнейшего джайнского ученого Хемачандры, чего не смог сделать Г.Бюлер, проживший в Бомбее 17 лет. Интерес Федора Ипполитовича к джайнской литературе объяснялся тем, что джайны на протяжении ряда столетий тщательно изучали и даже комментировали буддийские научные сочинения эпохи расцвета, следы чего можно обнаружить, по свидетельству Ф.И.Щербатского, почти в каждой джайнской библиотеке. Большую роль для него сыграла случайная встреча в Бомбее с одним из местных пандитов, с которым он начал заниматься философскими шастрами. "Авторитет его среди местных каст, — писал об этом пандите Федор Ипполитович, — был столь высок, что он мог, не стесняясь правилами кастовой исключительности, свободно жить со мною. Жили мы совершенно в индийской обстановке, в местности, в которой не было ни одного европейца, где единственный разговорный язык был санскрит, проводя время с утра до вечера в философских диспутах, с двумя перерывами в месяц, в день новолуния и полнолуния"[10]. Такая система приобретения

---

[8] Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб., 1908, с.21.

[9] Ф.И.Щербатской. Краткий отчет о поездке в Индию. — Известия Русского комитета..., 1912, № 1, с.70.

[10] Там же, с.73.

знаний дала блестящие результаты, и недаром впоследствии Ф.И.Щербатской требовал повторения своего опыта усвоения языка и основного предмета занятий от своих учеников при их командировках в дацаны Бурятии и даже в Ленинграде. То же он рекомендовал и ученым-буддологам Европы.

Во время своего пребывания в Бомбейской провинции Ф.И.Щербатской подробно ознакомился со всеми основными сочинениями по философии ньяя и перевел многие из них на английский язык, пользуясь бесценными указаниями местных пандитов. Из Бомбея он направился в Пуну, где в библиотеке Деканского колледжа сфотографировал две рукописи XIII в. известного философа Удаяны. Свое пребывание в Бенаресе Ф.И.Щербатской посвятил главным образом изучению сочинений системы миманса. В начале октября 1910 г. он побывал в Гималаях и посетил Дарджилинг, где в то время находился XIII далай-лама. "Мне удалось не только видеть Далай Ламу, — писал он, — но и сноситься с ним совершенно свободно во все время моего пребывания в Дарджилинге, которое продолжалось с лишним месяц. От Далай Ламы и его приближенных я пополнил свои сведения о тибетских монастырях, в которых имеются еще большие собрания тибетских рукописей и ксилографов"[11]. Далай-лама пригласил Ф.И.Щербатского посетить Тибет и сфотографировать ряд уникальных санскритских рукописей, сохранившихся еще в нескольких известных монастырях у Лхасы и озера Маносаровар. Однако китайское правительство не дало разрешения на въезд в Тибет русскому ученому. Он с горечью писал об этом: "Пришлось, находясь, так сказать, уже в самом Тибете, отказаться от осуществления этой заветной для каждого тибетаниста мечты"[12].

Трудно переоценить значение поездки Ф.И.Щербатского в Индию. Она дала ему возможность соприкоснуться с живой устной традицией, без знания которой невозможна серьезная исследовательская работа над переводами и комментариями рукописей философских и религиозных трактатов. В этом смысле он был прямым продолжателем своего замечательного учителя И.П.Минаева, проведшего не один год своей жизни в путешествиях по Индии, Цейлону и Бирме. Посещение Индии только укрепило Ф.И.Щербатского в его преклонении перед духовными сокровищами ее замечательного народа. "Достижения ее в области астрономии, математики, медицины, — писал он об Индии вскоре после возвращения на родину, — велики, замечательны в области права, восхитительны в области поэзии, единственны в области поэтического творчества, но в области философии и религии лежит центр наивысших ее достижений"[13].

---

[11] Там же, с.74.

[12] Там же, с.75.

[13] Цит. по: С.Ф.Ольденбург. Записка об ученых трудах проф. Ф.И.Щербатского, с.1718.

Возвратившись в Россию, Ф.И.Щербатской начинает работать над исследованием знаменитого труда "второго Будды" Васубандху "Абхидхармакоша" ("Хранилище спасительного знания"). Поводом к этому была встреча Ф.И.Щербатского в Калькутте с Д.Россом, занятым в то время дешифровкой фрагментов уйгурского манускрипта этого сочинения, а также вскоре последовавшее известие о том, что А.Стейном найдена в Восточном Туркестане вся версия "Абхидхармакоши" на уйгурском языке, попавшая затем в Париж к С.Леви. В декабре 1912 г. в Париже Ф.И.Щербатской встретился с С.Леви, и с согласия Валле-Пуссэна (Бельгия), Д.Росса (Англия) и У.Вогихары (Япония) был составлен план издания и перевода "Абхидхармакоши", куда входили тибетская, санскритская, уйгурская и китайская версии этого сочинения с соответствующими комментариями[14]. "Эта работа, — писал С.Ф.Ольденбург, — начатая таким образом по почину русского ученого и ведомая им международно, создала твердую почву для систематического изучения буддийской философии и самого буддизма... Только с осуществлением предприятия Ф.И.Щербатского и его сотрудников начинается систематическое и планомерное изучение буддизма, которого так долго ждала эта замечательная религия"[15].

В 1914 г. Ф.И.Щербатской вместе с С.Ф.Ольденбургом задумал предпринять издание серии "Памятники индийской философии" в переводах с санскритского и других восточных языков на русский и европейский языки, что было одобрено постановлением Российской Академии наук. "Такая серия, — говорил Ф.И.Щербатской, — казалось тогда, должна была явиться ответом на назревшую потребность русской и европейской науки, с одной стороны, и русской читающей публики — с другой. Наши сведения в этой области все еще не могли считаться вышедшими из пределов неясного гадания о сущности индийской философии... Для перевода в первую очередь были избраны сочинения Вачаспатимишры по всем индийским философским системам, основные трактаты системы Ньяя, семь трактатов Дармакирти, сочинение по логике Дигнаги и содержащая систему первоначального буддизма "Абидармакоша" Васубанду"[16]. Из упомянутых работ "Ньяякарика", сочинение Вачаспатимишры по системе миманса, и трактат Дхармакирти "Обоснование чужой одушевленности" были готовы к печати уже в 1914 г., когда грянула первая мировая война, разбившая все эти планы. В своем предисловии к трактату Дхармакирти, вышедшему лишь в 1922 г.,

---

[14] Sputārthā Abhidharma-koçavyākhyā, the work of Yaçomitra first Koçasthana. Ed. by S.Lévi and Th.Stcherbatsky. Пг., 1918.

[15] С.Ф.Ольденбург. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму. 1818—1918. — "Известия Российской Академии наук". Пг., 1918, сер.VI, № 7, с.548.

[16] Дхармакирти. Обосиоваиие чужой одушевлеииости с толкованием Виииитадева. Перевел с тибетского Ф.И.Щербатской ("Памятиики индийской философии"). Пг., 1922, с.III—IV.

Ф.И.Щербатской писал: "Если теперь, по истечении почти шести лет, когда было так трудно печатать, и намечается возможность осуществления хотя небольшой части прежних предположений, то это заслуга прежде всего тех деятелей на научной почве, которые, несмотря ни на какие трудности и жертвы, не подумали о бегстве из родной страны, верили все время в ее неминуемое и быстрое возрождение и не жалели сил своих в борьбе с разрухою"[17].

"Обоснование чужой одушевленности", принадлежащее к числу знаменитых сочинений Дхармакирти по логике, сохранилось только в тибетском переводе и посвящено вопросу о том, на чем основана наша уверенность в существовании "чужого одушевления". Автор этой работы, по выражению С.Ф.Ольденбурга, "стремится доказать положение, что если реалист, наблюдая внешние признаки чужого одушевления, заключает о его существовании, то с точки зрения последовательного идеализма можно целиком принять это рассуждение, с тою лишь разницею, что вместо внешних признаков одушевления следует тогда говорить о соответственных представлениях"[18]. "Вопрос о том, на чем основано наше убеждение в существовании других сознательных существ, кроме нас самих, — писал Ф.И.Щербатской, — является одним из самых трудных в философии, хотя обыденное наше мышление и отказывается видеть в нем вообще какой бы то ни было вопрос... В Индии этот вопрос возник естественно, в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его обычно называют, идеализма"[19]. Согласно Ф.И.Щербатскому, сторонникам идеализма в Индии их противниками, реалистами, приписывалась точка зрения, в соответствии с которой внешние объекты не существуют не только вне наших представлений, но и вне нас и живых существ, т.е. точка зрения, приводящая к полному солипсизму.

Этой полемике с реалистами и посвящен трактат Дхармакирти, в котором автор приходит к выводу, что "умозаключение о существовании чужой одушевленности, несмотря на то что мы ее познаем только на основании аналогии со своею собственной, имеет, как и всякое мышление, для нас значение хотя косвенного, не прямого, не непосредственного, но все же несомненного познания действительности, или, что то же самое, истинно существующего"[20]. Перевод Ф.И.Щербатским этого труда рассеял некоторые сомнения о принадлежности Дхармакирти к школе йогачаров. Характеризуя философскую позицию Дхармакирти, занятую им в этой работе, С.Ф.Ольденбург писал: "Признавая пол-

---

[17] Там же, с.V.

[18] С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатской. Saṃtānantarasiddhi, сочинение Dharmakīrti. Тибетский перевод, русский перевод, введение.— "Известия Императорской Академии наук", 1914, сер. VI, № 5, с.319—320.

[19] Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности..., с.VII.

[20] Там же, с.XII.

ную субъективность наших представлений и отрицая существование соответствующих им объектов во внешнем мире, Дхармакирти в то же время признавал, что их подкладку составляют реальные, хотя и непредставимые, сущности"[21]. Аналогичная точка зрения получила в европейской философии название трансцендентального, или критического, идеализма.

Свои основные труды, принесшие ему всемирную известность, Ф.И.Щербатской создает после Октябрьской революции. В 1918 г. он избирается действительным членом Российской Академии наук. Характеризуя значение его работ в связи с избранием в Академию, С.Ф.Ольденбург отмечал: "Но не на одних наших молодых ученых сказалось научное влияние Ф.И., мы можем с чувством глубокого удовлетворения установить, что влияние работы Ф.И. над буддийскою философиею сказалось даже и на его учителях, профессорах Бюлере и Якоби, которые несомненно под влиянием нового научного материала, открытого и исследованного Ф.И.Щербатским, изменили в значительной мере свое старое "брахманское" отношение к буддизму как явлению второстепенному в культуре Индии. Им и другим индологам пришлось убедиться, что именно в центре индийской культуры, ее философии буддизм занял исключительное место и что брахманская философия после буддизма стала иною, испытав на себе в широкой мере его влияние"[22].

В 1923 г, была опубликована замечательная работа Ф.И.Щербатского "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma" (London, Royal Asiatic Society), созданная на основе систематического изучения трактата Васубандху "Абхидхармакоша". Эта работа посвящена центральному философскому вопросу раннего буддизма — теории дхарм, т.е. условно говоря, элементов бытия, на которые, по представлениям буддистов, разлагается поток сознательной жизни. До появления этого труда европейская буддологическая наука тщетно билась над выяснением истинного смысла этого ключевого термина буддийской философии. Источником исследования Ф.И.Щербатскому служил не палийский канон, а более поздняя работа, восходящая, однако, к секте сарвастивадинов, одной из ранних сект буддизма, и сохранившая систематическое изложение этой школы.

"Понятие о дхарме, — писал Ф.И.Щербатской в своем сочинении, — центральный пункт буддийского учения. В свете этого понятия буддизм раскрывается как метафизическая теория, развившаяся из одного основного принципа — идеи, что бытие (существование) является взаимодействием множественности тонких, конечных, далее недоступных анализу элементов материи, духа и сил. Эти элементы под термином '*"dharma"*' имеют соответствующее значение, данное им

[21] С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатской. Saṃtānāntarasiddhi..., с.320.

[22] С.Ф.Ольденбург. Записка об ученых трудах проф. Ф.И.Щербатского, с.1722.

лишь в этой системе. Буддизм соответственно может быть охарактеризован как система радикального плюрализма (*saṅghāta-vāda*); лишь эти элементы являются реальностями, а каждая их комбинация только наименование, обнимающее множественность отдельных элементов. Нравственное учение о пути к конечному освобождению не является чем-то добавочным или чуждым этому онтологическому учению, оно тесно связано с ним и действительно однородно с ним"[23]. Последнее следует понимать в том смысле, что хотя поток "элементов бытия" и безначален во времени, он не бесконечен. Среди элементов бытия" существуют такие элементы (дхармы), природа которых стремится к успокоению, т.е. к состоянию полнейшего угасания (нирвана), что укладывается в формулу буддийского credo, которое объявляет, что Будда обнаружил элементы бытия, их каузальную связь и метод их уничтожения. Ф.И.Щербатской подчеркивал всю важность правильного понимания термина "дхарма" для проникновения в суть буддийской религии и философии: "С первых дней существования буддийской церкви послушники перед получением доступа в орден проходили курс обучения тому, что может быть названо буддийским катехизисом, т.е. изложение учения об элементах (*dharma*) бытия и их различную классификацию...". Основы этой буддийской классификации даны Ф.И.Щербатским в указанной работе. Вот почему каждый серьезный исследователь буддизма не может пройти мимо этого труда, давно уже ставшего классическим.

Естественно, встает вопрос, насколько универсальна теория дхарм для различных школ буддизма, в частности отличается ли основная концепция школы тхеравады от концепции школы сарвастивадинов, разъясненной в "Абхидхармакоше" Васубандху и проанализированной Ф.И.Щербатским. Этот вопрос был в свое время поставлен самим Ф.И.Щербатским и нашел отражение в работах его учеников[24]. При этом оказалось, что обе школы объединяются общей теорией элементов бытия (дхарм), объясняющей существование феноменального мира и способы избавления от этой феноменальности[25].

Однако самый первый шаг, приоткрывший завесу над термином "дхарма", был сделан одним из талантливейших учеников Федора Ипполитовича, О.О.Розенбергом, в исследова-

---

[23] Цитаты из работ Ф.И.Щербатского, приведенные без отсылок, даны по настоящему изданию.

[24] См. Б.В.Семичов. Материя в палийской философской литературе. — Известия АН СССР, сер.VII, № 5. Отд. гуманитарн. наук, Л., 1930 (на англ. яз.); он же. Элемент сознания (по палийским первоисточникам. — Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып.3. Улан-Удэ, 1969.

[25] Б.В.Семичов. О числе элементов по различным палийским и тибетским буддийским текстам. — "Труды БКНИИ СО АН СССР", № 3, 1960, с.68.

нии "Проблемы буддийской философии", изданной в 1918 г. Продолжая мысль О.О.Розенберга относительно непознаваемой природы дхарм, Ф.И.Щербатской писал: "Но хотя это понятие элемента бытия выросло до своеобразной надстройки в форме последовательной системы философии, внутреняя природа его остается загадкой. Что такое *dharma?* Она непостигаема! Она тонка! Никто никогда не в состоянии будет сказать, какова ее истинная природа (*dharma-svabhāva*)! Она трансцендентальна!".

Один из современных буддологов, Эдвард Конзе, характеризуя роль Ф.И.Щербатского в разработке понятия "дхарма", пишет: "Заслуга Щербатского состоит в том, что ему удалось распознать, что представления о дхарме разделяются всеми различными школами буддизма, что они являются основой всех развитых форм медитации и теоретических построений и исходным пунктом всего дальнейшего развития. До него ученые настолько стремились трактовать Будду как моралиста, что смысл философского анализа реальности на ее составляющие, или дхармы, либо вообще не замечался, либо принимался за позднейшее схоластическое развитие. Однако Щербатской считал, что интерпретация буддизма, проводимая в тесной связи не только с индийскими комментаторами, но и с продолжающейся живой традицией Тибета, Китая и Японии, скорее приблизит нас к первоначальной доктрине Будды, нежели произвольные реконструкции современных европейских ученых"[26].

Значение этого труда для всех изучавших и изучающих буддийскую философию огромно. Благодаря этой сравнительно небольшой монографии все ученые-буддологи получили возможность с твердой уверенностью переводить и изучать многие из до тех пор бывших непонятными и темными мест буддийских трактатов. Взяв в настоящее время любую работу буддолога любой страны, мы видим, что термин "дхарма" в целом все понимают именно так, как утвердил это понимание Ф.И.Щербатской.

В 1927 г. вышла в свет его работа "The Conception of Buddhist Nirvāṇa", сделавшая переворот в представлениях о сущности махаянической доктрины. В этом труде Ф.И.Щербатской, по его собственным словам, сделал попытку изложить махаяническую концепцию Будды и нирваны. В основу работы лег его перевод с санскритского двух важнейших глав трактата Нагарджуны "Мадхьямика-шастра" ("Трактат об относительности") с комментариями на них Чандракирти. Непосредственным поводом для написания этой работы явилась книга Валле-Пуссэна[27], которую Ф.И.Щербатской подверг резкой критике в одной из своих рецензий[28], открыв

---

[26] E.Conze. Buddhist Thought in India. L., 1962, c.92.

[27] L.de Vallée Poussin. Nirvāṇa. P., 1925.

[28] Th.Stcherbatsky. Nirvāṇa. Par Luis de la Vallée Poussin. — "Bulletin of the School of Orient Studies". Vol. 6, pt 2. L., 1926, c.357—360.

тем самым с автором многолетнюю полемику о сущности нирваны. Критикуя Валле-Пуссэна, Ф.И.Щербатской критиковал одновременно представления о нирване, сложившиеся у ученых на Западе, сущность которых сводилась к попытке трактовать буддийскую нирвану, исходя из практики индийской йоги.

Ключ к решению проблемы нирваны Ф.И.Щербатской нашел в интерпретации термина "шуньята" как "относительность", а не как "пустота". Обратной стороной этой относительности был абсолют, тождественный с нирваной. Перевод и трактовка им этого сочинения Нагарджуны и комментария Чандракирти позволяют понять мысль индийского гения, прошедшего путь от плюрализма хинаяны к монизму махаяны с ее концепцией Будды как абсолюта. Эта концепция достаточно точно резюмирована в следующих словах Чандракирти, которые мы приводим в переводе Ф.И.Щербатского: "Будда — это оборотная сторона всей множественности, созданной нашим образом мышления, — говорит Чандракирти, — множественности, которая создает беспорядок в построениях нашего ума и расчленяет единство мира"[29]. Ф.И.Щербатской ясно показал, что "относительность" была провозглашена Нагарджуной как общий принцип, действующий в обусловленном и в необусловленном бытии, т.е. фактически этим самым как бы снималась разница между этими двумя планами бытия, которые уже не имели абсолютного значения сами по себе (ср., например, противоположный взгляд хинаянистов или дуализм поздней санкхьи). Эта точка зрения, казалось бы, с неизбежностью должна привести к вопросу о снятии вообще всякого представления о наличии двух планов бытия, т.е. о полном тождестве сансары и нирваны. Однако этого не произошло, потому что это "тождество" феноменального и абсолютного, обусловленного и необусловленного, сансары и нирваны реально, по выражению Ф.И.Щербатского, лишь "sub specie aeternitatis" (с точки зрения вечности). Иными словами, оно становится реальностью лишь при снятии феноменальной иллюзии. До тех пор, пока эта иллюзия присутствует, абсолютное имманентно феноменальному лишь как возможность, а не как действительность. Поэтому, согласно Ф.И.Щербатскому, абсолют одновременно и имманентен и трансцендентен феноменальному плану бытия. Степень их расхождения, следовательно, кроется лишь в сознании, вернее, в его состоянии.

Эту мысль Ф.И.Щербатской выражает так: "Вселенная, рассматриваемая как целое, есть абсолют, а рассматриваемая как процесс есть феномен". В устах Нагарджуны это звучит так:

---

[29] Th. Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvāna, c.210.

Здешнюю зависимость или причинность (отдельных вещей)
Мы называем миром феноменальным;
Но это же самое называется нирваной,
Если абстрагироваться от причинности[30].

Эта на первый взгляд отвлеченная философская формула несет в себе одновременно вполне конкретное религиозное содержание, которое может быть сформулировано следующим образом: постигший относительность тем самым избавляется от нее, иными словами, постигший "пустоту" феноменального бытия становится "причастным" бытию абсолюта, т.е. Будды в его космическом теле (Будд в Дхармакае). "В этой последней принадлежности, — пишет Ф.И.Щербатской, — единственная сущность вселенной персонифицируется и становится высшим божеством, предметом поклонения под именами Вайрочаны, Амитабхи, богини Тары и др.". Таким образом, Будда в Дхармакае является единственной реальностью в системе всеобщей относительности Нагарджуны, единственной реальностью, сублимирующей сознание, сбрасывающее с себя покровы феноменального бытия. Однако великий диалектик и неумолимый логик Нагарджуна пришел к выводу, что логически обосновать эту единственную реальность невозможно, что она лежит за пределами формально-логических методов исследования, что она металогична и доступна только мистической интуиции.

Подчеркивая этот аспект философии Нагарджуны, Ф.И.Щербатской писал: "Главное различие между ним и его европейскими коллегами по монизму (Гегель, Бредли и др. — *А.З., Б.С.*), заключается в том, что он не верил в логику по крайней мере как в средство для конечной цели познавания того, что представляет собой сама реальность". Таким образом, Ф.И.Щербатской ясно показал всю абсурдность трактовки философии Нагарджуны в духе нигилизма, атеизма и негативизма. Если же Нагарджуна и осмеивает идею бога, то, как справедливо отметил С.Радхакришнан, "он отвергает бога деистов. Он искренен в своей преданности истинному богу, дхармакае буддийской махаяны"[30a]. В свете сказанного становится ясным, как теория всеобщей относительности Нагарджуны могла стать фундаментом религии всеобщего спасения или, во всяком случае, философским выражением этой идеи[31].

Только принимая интерпретацию махаянической концепции, выдвинутую нашим замечательным соотечественником,

---

[30] Там же, с.75.

[30a] С.Радхакришнан. Индийская философия. Т.1, М., 1956, с.561.

[31] Подробнее об этом см.: А.Н.Зелинский. Идея космоса в буддийской мысли. — Страны и народы Востока. Вып. XV. М., 1973, с.322-339; Ср. также: A.N.Zelinsky. The Buddhistic Cosmos and Tibetan Tradition. — Studies in Pali and Buddhism. A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap. Delhi, 1979, c.383—387.

мы можем уяснить себе сущность того огромного духовного сдвига, который в начале нашей эры превратил буддизм в мировую религию. Это произошло в государстве кушан, где, согласно индийской традиции, при правителе Канишке, в конце I в. н.э., на великом буддийском соборе в Кашмире в присутствии Нагарджуны были сформулированы догматы новой церкви, что вызвало раскол среди буддистов[32]. "Никогда не было полностью осознано, — писал Ф.И.Щербатской, — какая радикальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, дотоле таившийся в ней, возник в блеске славы в первые века нашей эры. Сравнивая атеистическое, отвергающее душу философское учение о пути личного конечного освобождения, — состоящего в абсолютном уничтожении жизни и простом почитании памяти его земного основателя, — с заменившей его величественной церковью с верховным богом, окруженным многочисленным пантеоном с сонмом святых, религией очень набожной, обрядовой и церковной, с идеалом спасения всех живых существ, спасения божественной милостью будд и бодхисатв, спасения не в уничтожении, а в вечной жизни, — мы можем с полным основанием утверждать, что история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой, продолжающих, однако, претендовать на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя".

В свете сказанного становится ясным, почему с махаяной связано возникновение знаменитого гандхарского искусства, которое явилось не чем иным, как первой иконографией новой религии, и очаг которого, вспыхнувший на севере Индии в начале нашей эры, за несколько столетий распространился по Центральной Азии и дошел до Дальнего Востока. Становится ясным и то, почему именно махаяна коренным образом изменила положение мирян, сделав их в соответствии с принципом всеобщего спасения полноправными членами новой буддийской церкви[33].

Несмотря на всю важность исследования Ф.И.Щербатского о махаяне, его точка зрения была принята далеко не всеми его современниками и в настоящее время разделяется далеко не всеми буддологами. Одним из блестящих представителей школы Ф.И.Щербатского, воспринявшим и развившим махаяническую концепцию своего учителя, был Е.Е.Обермиллер, который был настолько хорошо знаком с

---

[32] Причины этого раскола, равно как и роль кушан в формировании махаяны, затронуты в статье: А.Н.Зелинский. Академик Федор Ипполитович Щербатской и некоторые вопросы культурной истории кушан. — Страны и народы Востока. Вып. V. М., 1967, с.236—257; см. также: А.Н.Зелинский. Кушаны и махаяна. — Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т.2. М., 1975, с.223—236.

[33] Эта особенность махаяны, открывшая доступ к религии светским людям, была отмечена впервые В.П.Васильевым в работе "Буддизм, его история, догматы и литература" (Ч.1. СПб., 1857, с.157).

живой буддийской традицией, что его исследования нирваны носят совершенно уникальный характер[34]. Так же понимал махаяническую нирвану и Б.Б.Барадийн[35].

Как мы уже отметили выше, в настоящее время далеко не все буддологи как на Западе, так и на Востоке трактуют махаяническую доктрину в духе Ф.И.Щербатского. Так, Эдвард Конзе, отдающий должное Федору Ипполитовичу как крупнейшему буддологу, придерживается совершенно иного взгляда на доктрину шуньяты. "Доктрина "пустоты", — пишет он, — ставит в тупик более, нежели что бы то ни было другое. Как теоретическое положение она содержит мало смысла и, вероятно, равнозначна просто утверждению нигилизма"[36]. В этих положениях нельзя не видеть отголосков полемики Ф.И.Щербатского с Валле-Пуссэном. В духе нигилизма истолковывает, например, философию Нагарджуны С.Дасгупта. "Даже Будда и его учение, — говорит он о трактовке Нагарджуны, — являются в действительности лишь видимостью, подобно миражу или сновидению, или веревке, принятой за змею"[37]. Однако другой индийский исследователь, Т.Мурти, полностью разделяет позиции Федора Ипполитовича, явившиеся для него отправной точкой в работе над монографией, посвященной системе мадхьямика. "Система мадхьямика, — пишет он, — это поворотный пункт в истории буддизма. Это центральная или стержневая система"[38]. Сам Федор Ипполитович, как бы обращаясь к своим идейным противникам, так характеризует систему мадхьямика в своей последней опубликованной работе: "Философия мадхьямика является доктриной, официально исповедуемой тибетской церковью. Было бы в высшей степени странным интерпретировать торжественную и пышную кафоличность этой церкви как замаскированный нигилизм"[39].

Несмотря на некоторые сдержанные отзывы (например, рецензия Е.Томаса)[40], труд Ф.И.Щербатского о нирване был оценен должным образом широким кругом востоковедов-буд-

---

[34] E.E.Obermiller. A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā. — "The Indian Historical Quarterly", vol.IX, № 1. Calcutta, 1933; Nirvāṇa according to the Tibetan tradition. — "The Indian Historical Quarterly", vol.X, № 2. Calcutta, 1934; The term Śūnyata and its different interpretations. — "Journal of the Greater India Society", vol.1, № 2. Calcutta, 1934.

[35] В его переводе с тибетского "Беседы буддийских монахов" тибетец Ширап в следующих словах поясняет своим собеседникам сущность буддизма: "Сущность Закона — Закон относительности, одухотворенный чувством великого сострадания". (Б.Б.Барадийн. Беседы буддийских монахов. — МАЭ. Т.5. Л., 1917—1925, с.640).

[36] E.Conze. Buddhist Thought in India, c.242.

[37] S.Dasgupta. Indian Idealism. Cambridge, 1962, c.XIII.

[38] T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism. L.,1965,c.5.

[39] Th.Stcherbatsky. Madhyānta-Vibhaṅga. M.-L., 1936, c.VII. (Bibl. Buddh. XXX).

[40] "Journal of the Royal Asiatic Society". P. 4. L., 1927, c.881—883.

дологов. "Пусть же автор этого труда, — писала в своей рецензии С.А.Ф.Рис-Дэвидс, — еще долго здравствует, чтобы обогатить нас всем тем, во что с самого начала так глубоко проникла его гениальная эрудиция"[41]. Ю.Н.Рерих назвал эту работу "бесценной для изучения буддийского монизма, представленного школой мадхьямиков"[42]. О том, насколько животрепещущие проблемы философии махаяны затронул и осветил Ф.И.Щербатской в своем труде о нирване, свидетельствует, например, и то обстоятельство, что спустя тридцать лет после своего первого опубликования эта работа была переведена на японский язык[43]. Не будет преувеличением сказать, что и в настоящее время работа "The Conception of Buddhist Nirvāṇa", или, как ее назвал сам автор, "The Central Conception of Mahāyāna", является фундаментом буддологических исследований в этой области.

Занимаясь переводами и исследованиями буддийских текстов, Ф.И.Щербатской не порывал полностью и с экспедиционной работой. Так, в 1924 г. он вторично побывал в Забайкалье, командированный туда Академией наук СССР для поисков новых буддийских рукописей из старых дацанов и для налаживания научных контактов с местными учеными — ламами. Большое значение для развития отечественной буддологии имели командировки в Забайкалье его учеников М.И.Тубянского, Е.Е.Обермиллера, А.И.Вострикова и Б.В.Семичова в 1927 — 1931 гг. В частности, Е.Е.Обермиллеру и А.И.Вострикову удалось найти в Забайкалье много новой буддийской литературы и близко познакомиться с живой ламской традицией. Подчеркивая важность такого научного контакта, Ю.Н.Рерих писал, что "сотрудничество русских ученых с монгольскими учеными является характерной чертой русских исследователей в области северного буддизма"[44].

В 1927 г. Ф.И.Щербатской вел подготовительную работу для издания "Энциклопедии буддизма", а с 1928 г. возглавил организованный при АН СССР Институт буддийской культуры (ИНБУК), об учреждении которого С.Ф.Ольденбург писал: "Создание Института буддийской культуры явилось результатом большой, быстро расширившейся в среде Академии работы в этой важной области мировой культуры. Давно уже работы наших ученых заняли здесь выдающееся место. Появление ряда молодых, энергичных и талантливых сил позволило приступить к настоящей организации работы в четырех секциях: Индии, Тибета, Монголии, Китая и Японии. ИНБУК, следуя в этом отношении общему методу работы Академии, увязав свою работу с нашими местными силами в Союзе и со специалистами на Востоке и на Западе"[45].

---

[41] "Bulletin of the School of Oriental Studies". Vol.4. P.4. L., 1928, c.852 — 853.

[42] G.N.Roerich. Indology in Russia. — "The Journal of the Greater India Society". Vol.XII, 2. Calcutta, 1945, c.86.

[43] Дайдзе букке гайрон. Токио, 1957 (пер. Канаока Сюю Яку).

[44] G.N.Roerich. Indology in Russia, c.94.

[45] Отчет о деятельности АН СССР за 1928 г. Т.1. Л., 1929, c.XI.

В состав ИНБУКа вошли молодые научные работники санскритологи, тибетологи, монголисты и китаисты Е.Е.Обермиллер, А.И.Востриков, Б.В.Семичов, Б.А.Васильев и Е.Н.Козеровская (впоследствии Санскритяян). После реорганизации востоковедных учреждений АН СССР в 1930 г., выразившейся в слиянии Азиатского музея, Института буддийской культуры и Тюркологического кабинета в единый Институт востоковедения АН СССР, Ф.И.Щербатской возглавил индо-тибетский кабинет нового института.

Целью ИНБУКа было всестороннее изучение как буддийской культуры и ее форм в процессе исторического развития, так и ее современное состояние в различных странах и среди различных народностей, что в известной мере оставалось в первое время и задачей индо-тибетского кабинета ИВ АН СССР. Во всяком случае, основы работ Е.Е.Обермиллера, А.И.Вострикова и Б.В.Семичова были заложены именно в ИНБУКе под непосредственным руководством Ф.И.Щербатского. В известной мере, хотя и в несколько другом аспекте, эта работа ведется сейчас и сектором буддологии Института общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР.

В том же, 1928 г. Ф.И.Щербатской в связи с избранием его членом совета Gesellschaft für Buddhismus-Kunde (Общества для изучения буддизма), основанного в Гейдельберге М.Валлезером, был командирован туда и достиг соглашения о координации работы ИНБУКа и Гейдельбергского общества по изучению буддизма. В следующем году Ф.И.Щербатской в сотрудничестве со своим учеником Е.Е.Обермиллером опубликовал санскритский и тибетский текст сочинения "Абхисамаяланкара-праджняпарамита-упадеша-шастра"[46] ("Краса ясновидения, т.е. научное наставление о запредельной мудрости"), положив этим начало исследованию обширной литературы праджняпарамиты, которое было продолжено в Институте по изучению буддийской культуры Е.Е.Обермиллером. Трудно переоценить всю важность изучения этой литературы для понимания северного буддизма, литературы, возникшей на рубеже нашей эры и отразившей в себе те решительные сдвиги, которые произошли в буддизме в эту эпоху и благодаря которым он смог превратиться в мировую религию. Федор Ипполитович был одним из первых ученых, глубоко заинтересовавшихся проблемой сутр праджняпарамиты, чему он посвятил одну из своих ранних работ[47].

По своей форме сочинение "Абхисамаяланкара" является толкованием на сутры праджняпарамиты, а по своему содержанию — систематическим изложением доктрины праджняпарамиты с ее практической стороны. "Абхисамаяланкара" — одна из пяти работ, которые, согласно тибетской традиции,

---

[46] Th. Stcherbatsky. Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra. Leningrad, 1929 (Bibl. Buddh., XXIII).

[47] Ф.И.Щербатской. О приписываемом Майтрейе сочинении Abhisamayālankara. — "Известия Академии наук". Т.1, № 5. СПб., 1907, с.115—117.

приписываются основателю школы йогачаров бодхисатве Майтрейе (270 — 350 гг. н.э.), историчность которого теперь принимается большинством буддологов[48]. В предисловии к изданию этого труда Ф.И.Щербатской писал: ""Абхисамаяланкара" является основополагающим трудом для изучения буддийской доктрины о пути морального очищения и достижения состояния буддийского святого в махаяне и махаянического Будды в его благословенной нирване. Если абхидхарма, прамана и учение мадхьямиков представляют три фазы буддийской философии, то абхисамая представляет буддизм как религию. Термин "абхисамая" означает непосредственную интуицию абсолюта... Праджняпарамита — это монизм, это такое знание, где объединяются субъект и объект, это также сам Будда, персонифицированный в своем "Космическом Теле""[49].

Значение труда "Абхисамаяланкара" заключается еще и в том, что это одна из первых работ, где систематически изложено учение о "Трех телах Будды", Учение, возникшее в среде кушан в эпоху Ашвагхоши (I — II вв. н.э.)[50] и проложившее черту разделения между махаянической доктриной и всеми другими философскими и религиозными системами Индии, и прежде всего ведантой (несмотря на ряд внешних черт сходства ее с махаяной). Глубокий философский анализ сочинения "Абхисамаяланкара" был дан Е.Е.Обермиллером в одной из его последних работ[51].

Изучению литературы праджняпарамиты Ф.И.Щербатской придавал первостепенное значение как содержащей, по его словам, "учение о наивысшей мудрости, где философия идеалистического монизма переплетается с удивительно богатой картиной мистических переживаний — области в высшей степени интересной для историка, так как в ней, по всей вероятности, следует искать источник многих учений христианских гностиков о Софии, Премудрости Божией"[52].

Из поздних работ Ф.И.Щербатского самым важным является вышедшее в 1930 — 1932 гг. двухтомное исследование

---

[48] См.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism, c.107.

[49] Th. Stcherbatsky. Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, c.IV.

[50] P.Masson-Oursel. Les Trois Gorps du Buddha. — "Journal Asiatique". T.1, № 3. P., 1913, c.594—595; Ср.: О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии, c.254.

[51] E.E.Obermiller. Analysis of the Abhisamayālaṁkāra, fasc. 1—2. Calcutta, Oriental Series, № 27. London, 1933.

В 1930 г. Е.Е.Обермиллер под руководством Ф.И.Щербатского перевел с тибетского труд Майтрейи "Уттаратаитра", являющийся в философском отиошеиии едва ли не самым важным из всех пяти трудов зтого автора (См.: E.E.Obermiller. The Sublime Science of the Great Vehicle of Salvation being a Manual of Buddhist Monism. — "Acta Orientalia". Vol. IX. Lpz., 1931).

[52] Ф.И.Щербатской. Записка об учеиых трудах проф. М.Валлезера. — "Записки об ученых трудах чл.-корр. АН СССР по отделению гумаиитариых иаук, избраиных 31 яиваря 1929 г.". Л., 1930, c.14.

"Buddhist Logic", которое можно считать итогом его деятельности на поприще буддийской философии. В предисловии к своему труду Федор Ипполитович писал: "Более двадцати лет прошло с тех пор, как мы впервые дали трактовку предмета буддийской логики и эпистемологии в том плане, в каком он изучался в школах махаянического буддизма. Нашим единственным источником в то время был Ньяябинду, этот ценнейший санскритский осколок когда-то обширной литературы. С того времени наши знания об этом предмете значительно обогатились. Важные санскритские тексты были обнаружены и опубликованы в Индии. Внутренняя и взаимная связь индийских систем стали известны лучше. Тибетская литература показала себя почти неисчерпаемым источником информации... Ньяябинду не является теперь одинокой скалой в неведомом море. Буддийская логика выявляет себя как кульминационный пункт долгого пути индийской философии. Ее рождение, рост и упадок развиваются параллельно с рождением, ростом и упадком индийской цивилизации. Пришло время вновь рассмотреть предмет буддийской логики в ее исторических взаимосвязях". Это и сделано в двух томах этого труда. Во втором из них, вышедшем в 1930 г., содержится заново пересмотренный перевод труда Дхармакирти с комментариями Дхармоттары, снабженный обширными примечаниями Щербатского. Второй том является как бы фундаментом первого тома, который содержит исторический обзор и синтетическую реконструкцию всего здания буддийской философии на ее заключительном этапе. "Эта работа, — писал Щербатской о первом томе "Буддийской логики", — представляется на обсуждение историку азиатской культуры, санскритисту-филологу и вообще философу". Действительно, в этом труде не только содержится исчерпывающее изложение учения школы Дигнаги во всех возможных аспектах, но и дается критический и сравнительный обзор всех важнейших школ индийской философии. Характерно, что логика Дигнаги рассматривается автором в связи с логическими системами европейской мысли. В заключительной, пятой главе Ф.И.Щербатской дает интереснейший пример своеобразного и воображаемого симпозиума с участием Парменида, Демокрита, Нагарджуны, Дигнаги, Декарта, Спинозы, Канта, Бэркли и других философов Востока и Запада.

Однако известно, что Дигнага был не только выдающимся логиком своего времени, но и одним из выдающихся пропагандистов буддизма. В этой связи особый интерес представляют буддологические воззрения его школы, которые, естественно, почти отсутствуют в трактате, посвященном сугубо логическим проблемам. Однако, как отмечает Щербатской, "сам Дхармакирти особенно ясно и подчеркнуто заявил, что абсолютный всеведущий Будда является метафизической сущностью, чем-то вне времени, пространства и опыта и что поэтому мы, обладая логическим мышлением, ограниченным миром опыта, не можем ни думать, ни высказывать что-либо определенное о нем; мы не можем ни ут-

верждать, ни отрицать его существование". Таких же позиций в области буддологии придерживалась Кашмирская, или философская, школа комментаторов Дигнаги, основателем которой был Дхармоттара и которая ставила своею целью раскрытие глубоко философского содержания системы Дигнаги и Дхармакирти. "Согласно этой школе, — пишет Ф.И.Щербатской, — Будда как персонификация абсолютного бытия и абсолютного знания, т.е. Будда махаяны, является метафизической сущностью и поэтому непознаваем для нас ни посредством утверждения, ни посредством отрицания". Этот взгляд напоминает отрицательное богословие старшего современника Дигнаги — знаменитого Дионисия Ареопагита[53].

В сфере буддологии эта точка зрения с неизбежностью приводит к признанию сверхразумности, или металогичности, Будды, постигаемого только прямой мистической интуицией. Таким образом, позиция йогачаров в этом вопросе не отличается принципиально от взгляда мадхьямиков.

В отличие от своего первого труда ("Теория познания и логика по учению позднейших буддистов"), посвященного буддийской логике и философии, где Ф.И.Щербатской в значительной мере подошел к системе Дхармакирти с позиций кантианства (хотя никогда не отождествлял принципы этих двух мыслителей), в своем последнем монографическом исследовании он ясно выразил свою точку зрения на соотношение буддийской и европейской логики словами: "Это логика, но не аристотелевская, это эпистемология, но не кантианская".

В критической логике и эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти Ф.И.Щербатской видит заключительный этап третьего и последнего периода в развитии буддийской философии, представленной махаянической школой йогачаров: "История буддизма в Индии может быть разделена и разделяется самими буддистами на три периода, которые они называют тремя "поворотами Колеса Закона". На протяжении всех периодов буддизм оставался верным своей центральной концепции динамического безличного потока существования. Но дважды в его истории — в I и V вв. н.з. — интерпретация этого принципа радикально менялась, поэтому каждый период имеет свою собственную новую центральную концепцию". Периодизация, предложенная Федором Ипполитовичем, помогает нам глубже понять историческое развитие буддизма и в целом не может вызвать принципиальных возражений. Однако степень изменения "центральной концепции" буддизма в каждый из указанных периодов, по-видимому, не была одинаковой. Если мы можем констатировать

---

[53] См., например: В.Н.Лосский. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. — "Seminarium Kondakovianum". III. Praga, 1929, с.136—144; Völker. Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysios Areopagita. Wiesbaden, 1958. Из ранних буддийских текстов о непостижимости и неизреченности абсолюта достаточно красноречиво говорит современная Нагарджуне "Вималакирти-сутра" (см.: D.T.Suzuki. Mahayana Buddhism. L., 1907, с.106—107).

радикальное изменение в буддийских школах на рубеже нашей эры от плюрализма к монизму, выраженному Нагарджуной и его школой мадхьямиков, то те изменения, которые буддизм претерпел в V в. н.з. с образованием школы йогачаров, едва ли можно считать столь же значительными по своим последствиям. Ибо если в первом случае речь идет о создании новой философской системы, легшей в основу махаянической доктрины буддийской церкви и противопоставившей себя всей предыдущей философской концепции, то образование школы йогачаров надо рассматривать скорее как изменение вторичного порядка, происшедшее уже в пределах самой этой новой системы. Это изменение в религиозном отношении следует расценивать не как новую веру, а как новое исповедание той же самой веры.

Но в намерение тех, кто первоначально способствовал развитию буддийской логики, не входила специальная связь ее с буддизмом как с религией, т.е. как с учением о "пути к спасению". "Логическая система, по замыслу ее создателей, — пишет Ф.И.Щербатской, — по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией, т.е. как с учением о "пути к спасению". Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума. Вместе с тем она претендует также и на критичность. Те сущности, бытие которых недостаточно гарантируется законами логики, безжалостно отвергаются, и в этом отношении буддийская логика только сохраняет верность тем идеям, с которых буддизм и начинался... Конечная цель буддийской логики — объяснение отношения между динамичной реальностью и статичными конструкциями мысли".

Таким образом, логика буддистов противопоставляла себя логике реалистов школ ньяя, вайшешика и миманса, для которых сама реальность была статична и адекватна концепциям нашего сознания.

Вопросы, затронутые Ф.И.Щербатским в этой монографии, настолько значительны, а интеллектуальный горизонт автора так широк, что труд этот еще долго будет являть собой образец исследования, где ученый, преодолевший все лингвистические барьеры источников, свободно оперирует самыми сложными и разнообразными философскими построениями.

Рис-Дэвидс в своей рецензии на "Буддийскую логику" дала высокий отзыв этому капитальному исследованию Ф.И.Щербатского[54]. Говоря об этом труде, Ю.Н.Рерих отмечал, что "данная работа долгое время будет фундаментом дальнейших исследований на поприще этой сложной, но весьма важной ветви буддийской философской литературы"[55], Эдвард Конзе называет "Буддийскую логику" "шедевром первостепенного значения"[56]. "Мы не ошибемся, — пишет проф.

---

[54] C.A.F.Rhys-Davids. — "The Journal of the Royal Asiatic Society". P. 2. L., 1934, c.364.

[55] G.N.Roerich. Indology in Russia, c.86.

[56] E.Conze. Buddhist Thought in India, c.10.

Дхармендра Натх Шастри, — если скажем, что "Буддийская логика" является величайшим произведением индийской философии за последние 250 лет не только потому, что она дает четкое и ясное изложение логики и эпистемологии школы Дигнаги, но и потому, что в ней критически рассматривается и блестяще объясняется ньяйя-вайшешика"[57].

Последним из опубликованных трудов Ф.И.Щербатского был перевод с санскрита пяти глав трактата "Мадхьянта-вибханга", одного из основополагающих философских сочинений школы йогачаров, посвященного проблеме абсолюта. Этот трактат, так же как упомянутая выше "Абхисамаяланкара" и "Уттарантантра", приписывается традицией бодхисатве Майтрейе и входит в число пяти знаменитых религиозно-философских сочинений школы йогачаров. "Этот перевод, — по словам Ф.И.Щербатского, — имеет своей целью дать понятное изложение буддийских идей, поэтому, за редким исключением, в нем избегнута непереводимая терминология; в нем сделана попытка перевести буддийские технические термины более или менее соответствующими эквивалентами из европейской философии. Этот метод представляется мне обнадеживающим, так как, по моему мнению, индийская философия достигла очень высокого уровня развития и главные линии этого развития идут параллельно с теми направлениями, которые знакомы изучающим европейскую философию. Индия имеет параллели нашему рационализму и нашему эмпиризму, она обладает системой эмпирического идеализма и системой спиритуалистического монизма, она обладает прежде всего логикой и, что совершенно поразительно, эпистемологией. В этой эпистемологии буддийские авторы занимают ведущую роль"[58].

Основной интерес в трактате "Мадхьянта-вибханга" представляет пятая глава, посвященная разъяснению трактовки термина "шуньята" школой йогачаров, которая противопоставляет свою точку зрения взгляду мадхьямиков. "Термин "шуньята", — пишет Ф.И.Щербатской, — является нововведением махаяны, нововведением, с необходимостью сделанным в ходе философского развития. Зачатки его обнаруживаются и в хинаяне, но махаяна дала этому термину совершенно новую интерпретацию, в связи с чем две главные школы махаяны решительно разделились"[59]. Суть этой полемики йогачаров с мадхьямиками сводится к следующему: для йогачаров "шуньята" означает нереальность отношения субъекта и объекта при реальности монистического абсолюта, лежащего в основе такого отношения. Иными словами, для них феноменальная, или относительная, реальность является как бы основанием абсолютной реальности. Однако в этой феноменальной реальности йогачары допускали существова-

---

[57] Д.Н.Шастри. Вклад Ф.И.Щербатского в развитие индийской философии. — "Краткие сообщения института Востоковедения". XXVIII. М., 1958, с.76.

[58] Th. Stcherbatsky. Madhyānta-vibhaṅga, c.IV.

[59] Там же, c.V.

ние абсолютного элемента (свалакшана), наиболее соответствующим эквивалентом которого в европейской философии является, согласно точке зрения Ф.И.Щербатского, кантовская "Ding an sich" ("вещь в себе"). Таким образом, перед нами концепция двух абсолютов, один из которых представляет "вещь в себе", т.е. мгновенную точку реальности (дхарма), другой — ее вечное всеобъемлющее содержание (дхармата). Применяя кантовскую терминологию, можно сказать, что один из этих абсолютов трансцендентален, т.е. умопостигаем, а другой трансцендентен, т.е. сверхразумен[60]. В аналогичном смысле понимал сущность этой системы В.П.Васильев, который писал: "Йогачары почитают основанием для разделения двух истин познаваемое, которое бывает или Дарма, или Дармáдату, т.е. наружность и сущность (?), из которых первое не существует, а второе, наоборот, и есть подлинное бытие"[61]. Однако мадхьямики отвергают эту концепцию йогачаров о двух абсолютах. "Для них, — пишет Ф.И.Щербатской, — эти два абсолюта являются относительными, как и все остальное. Они не допускают исключения из их принципа всеобщей относительности..."[62]. При этом Ф.И.Щербатской подчеркивает, что это вовсе не означает того, что мадхьямики являются нигилистами, в чем они обвинялись в полемическом пылу йогачарами, так же как и европейскими учеными палийской школы. Подводя итоги своему переводу и исследованию трактата "Мадхьянта-вибханга", он пришел к заключению, что это сочинение отвергает всеобщий релятивизм мадхьямиков, так же как и плюрализм хинаяны, и благодаря точному различию между проявленным и реальностью устанавливает свою систему спиритуалистического монизма[63].

Отдавая должное проницательности своего великого предшественника на поприще буддийской философии В.П.Васильева, Ф.И.Щербатской писал: "На заре европейской индологии велась полемика между знаменитым французским ученым Е.Бюрнуфом и знаменитым русским ученым В.Васильевым по поводу того, из каких источников буддизм может быть понят лучше — из индийских или китайских и тибетских. Согласно первому, только индийские источники дают свидетельство об истинном буддизме, согласно второму, буддизм во всей полноте своего развития может быть понят только из китайских и тибетских источников, взятых в дополнение к индийским. Точка зрения Васильева дала ему возможность определить точное значение решающего термина "шуньята" (śūnyatā), в котором он обнаружил под диалектической терминологией идею, схожую с "абсолютной идеей" Гегеля. Настоящий перевод дает красноречивое подтверждение открытию Васильева, сделанному сто лет тому

---

[60] Там же, с.VI.

[61] В.П.Васильев. Буддизм, его догматы, история и литература. T.I—III. СПб., 1857—1869, с.296.

[62] Th. Stcherbatsky. Madhyānta-vibhaṅga, c.VII.

[63] Там же, с.VIII.

назад, в то время, когда палийская школа не видела в махаяне ничего, кроме вырождения и нигилизма"[64].

Мы считаем необходимым упомянуть также еще одну работу над трудом индийского мыслителя, руководителем и редактором которой был Ф.И.Щербатской. Речь идет о переводе с санскрита политико-экономического трактата Каутильи "Артхашастра". Перевод осуществлялся С.Ф.Ольденбургом и сотрудниками индо-тибетского кабинета Института востоковедения АН СССР в начале 30-х годов. Издана "Артхашастра" была лишь в 1959 г.[65]. Подготовку этого труда к печати осуществил В.И.Кальянов, отредактировав перевод с учетом новых материалов.

Ф.И.Щербатской вместе с С.Ф.Ольденбургом стоял во главе всемирно известного издания "Bibliotheca Buddhica", возникшего по инициативе русских ученых в конце прошлого века и ставившего своей целью систематические публикации памятников буддийской литературы на санскритском и других восточных языках, дабы сделать их доступными для широких кругов востоковедов всего мира, а ученых-буддологов в особенности. Первый выпуск этой серии — "Шикшасамуччая" под редакцией проф. Бендалля — вышел в 1897 г. и был отмечен решением Парижского конгресса ориенталистов, постановившего выразить благодарность Академии наук за полезное издание. Восторженные отзывы появились уже в 1898 г. в таких журналах, как "Journal of the Royal Asiatic Society" (Англия), "Englishman" (Индия), "Journal des Savants" (Франция) и "Indian Antiquary" (Индия).

При жизни Ф.И.Щербатского вышло 30 различных выпусков этой серии, в том числе 11 выпусков при его участии. Серия "Bibliotheca Buddhica" прекратила свое существование в 1936 г. выпуском (XXX), в котором Федор Ипполитович опубликовал уже упомянутую выше работу "Мадхьянтавибханга". Спустя 34 года, в 1960 г., по решению Президиума АН СССР эта серия вновь обрела право на существование. В ее редколлегию вошли ведущие индологи во главе с ныне покойным профессором Ю.Н.Рерихом. Весною 1960 г. вышел в свет XXXI выпуск этой серии — "Дхаммапада" в переводе В.Н.Топорова и под редакцией Ю.Н.Рериха. В 1962 г. в XXXII выпуске серии вышел труд А.И.Вострикова "Тибетская историческая литература", посвященный автором своему учителю и другу Ф.И.Щербатскому (к его 70-летию).

Оценивая деятельность "Bibliotheca Buddhica" почти за сорок лет, Ф.И.Щербатской писал: "Оглядываясь на пройденный путь, приходится сказать, с одной стороны, что сделано очень много, с другой же стороны, принимая во внимание грандиозность задачи, нужно сказать, что сделано не все, что работа требует продолжения. Теперь уже, конечно, никто не скажет, что буддийская литература представляется нам в состоянии полной неопределенности. Мы научились

[64] Там же, с.V.

[65] Артхашастра, или Наука политики. М.-Л., 1959.

отличать литературу религиозную от научной, труды по астрономии, математике, медицине, философии и логике; труды по живописи, архитектуре и технике, а также отличать литературу повествовательную, народную от высокой искусственной поэзии; мы научились понимать интереснейшие трактаты о сущности и форме поэтического творчества. Мы научились также различать две основные фазы буддизма — начальную, когда он не был религией, а скорее философской системой реалистического плюрализма, и позднейшую, когда на фоне философского монизма он превратился в пышную кафолическую религию. Мы научились отличать буддизм собственный от разных чуждых ему по духу теорий, мистических и даже изуверных, которые с течением времени к нему присосеживались и его обрастали. Оглядываясь на все эти достижения, можно действительно сказать, что, конечно, сделано немало. Тем не менее "Bibliotheca Buddhica" только приподняла завесу над массой еще неизвестной литературы"[66].

Федор Ипполитович скончался 18 марта 1942 г. в местечке Боровое (Северный Казахстан), куда он был эвакуирован из Ленинграда вместе с другими учеными в начале Отечественной войны по распоряжению Академии наук СССР.

Со времени кончины Ф.И.Щербатского прошло более 40 лет. За это время мировая буддология не стояла на месте, открывались новые тексты, делались новые переводы, пересматривались прежние положения. Но, несмотря на это, то направление, которое дал русской и мировой буддологии Ф.И.Щербатской, продолжает творчески жить и поныне, и, если сторонники иных концепций порою и не соглашаются с рядом положений, выдвинутых Ф.И.Щербатским, они не могут обойти их молчанием, ибо за ними кроется огромный труд, неисчерпаемая эрудиция и глубокое проникновение в самую суть разбираемых вопросов. Для традиции русской школы буддологов идеи Ф.И.Щербатского особенно ценны, так как связывают понимание буддизма не только с изданием, переводом и оригинальной интерпретацией древних текстов, но и с живой буддийской традицией. "Через буддизм, — по выражению Ф.И.Щербатского, — Индия становится нашим соседом на всем протяжении нашей азиатской границы от Байкала до нижней Волги"[67]. Развивая свою мысль, Федор Ипполитович далее писал: "При такой загадочности буддийской литературы и колоссальном ее значении для всей Центральной и Восточной Азии и при близком ее к нам соседстве кому, как не русским ученым, надлежало в первую очередь ее изучить и систематизировать"[68].

О том, какое значение придавал Ф.И.Щербатской изучению в нашей стране индийской философии, свидетельствует

---

[66] Ф.И.Щербатской. С.Ф.Ольденбург как индианист. — Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882—1932. Л., 1934, с.20.

[67] Там же, с.18.

[68] Там же, с.19.

его записка в Президиум Академии наук, написанная в последние годы его жизни: "Объединить должен был бы все востоковедные кабинеты план философского обследования Востока, план изучения философского культурного наследства, общего всем странам Востока. Известно, что интерес к изучению Востока зародился в Европе давно. Философией Востока интересовались и Гегель, и Шопенгауэр, и Маркс, и Энгельс. Энгельс даже обратил внимание на то, что индусы являются первыми, открывшими законы диалектического развития понятия. Но все это было основано на отрывочных, случайных и неполных данных. В настоящее время познания наши расширились и углубились. Источником философских идей всего Востока нужно признать Индию. Отсюда исходили в разное время периодические волны мысли, захватывавшей и Восток и Запад. Самое значительное такое движение относится к V—VII вв. после Рождества Христова. Движение это тогда охватило Тибет, Китай, Японию, Корею, Монголию — на востоке, а на запад распространилось через Афганистан, Персию — вплоть до Египта. Настало время осуществить обозрение всего этого мощного движения и попытаться создать, с одной стороны, его историю, а с другой, его, так сказать, инвентарь, т.е. каталог философских идей, четко сформулированных, которые в разные времена и в разные эпохи владели умами народов Востока. Большинство этих идей имеют реплики философской истории Запада"[69].

Эти слова Ф.И.Щербатского особую актуальность приобретают в настоящее время в связи с усилением культурных связей между Востоком и Западом и возросшей ролью Востока в культурной жизни всего человечества.

Заслуги академика Ф.И.Щербатского были высоко оценены мировой наукой. Он состоял почетным членом трех наиболее старых и авторитетных зарубежных научных обществ — английского Королевского Азиатского общества в Лондоне, французского Азиатского общества в Париже, немецкого Востоковедного общества в Берлине, а также членом-корреспондентом Геттингенской академии. Все эти почетные звания он получил как советский ученый в 30-е годы. Но особую известность и любовь он снискал в Индии. Его труды получили высокую оценку Джавахарлала Неру[70], а проф. Дхармандра Натх Шастри в следующих словах выразил отношение Индии к памяти русского ученого: "Мы с благоговением чтим память Щербатского и глубоко благодарны его родине за то, что она дала миру великого ученого, который внес неоценимый вклад в развитие индийской философской мысли"[71].

---

[69] Цит. по: В.И.Кальянов. Академик Федор Ипполитович Щербатской. — "Известия АН СССР". Т.5, вып.3, Отдел литературы и языка. 1964, с.252.

[70] Дж. Неру. Открытие Индии. М., 1955, с.177—178.

[71] Д.Н.Шастри. Вклад Ф.И.Щербатского в развитие индийской философии, с.80.

Ф.И.Щербатской создал большую индологическую и буддологическую школу. Среди его учеников О.О.Розенберг, Е.Е.Обермиллер, А.И.Востриков, Б.Б.Барадийн, М.И.Тубянский, А.А.Сталь-Гольстейн, П.В.Ернштедт, А.А.Фрейман, Б.В.Семичов и В.И.Кальянов. В области буддологии имена трех его учеников — О.О.Розенберга, Е.Е.Обермиллера и А.И.Вострикова — получили мировое признание.

Настоящий очерк о жизненном пути Ф.И.Щербатского не претендует на исчерпывающее освещение всех сторон жизни и деятельности замечательного ученого; для этого понадобилось бы специальное исследование. Здесь дана попытка показать лишь наиболее важные вехи его научного пути и их роль в изучении буддизма в наше время. В своих буддологических исследованиях Ф.И.Щербатской затронул такие проблемы, которые всегда волновали и будут волновать человеческий ум. Не будет преувеличением сказать, что он заново открыл северный буддизм не только для европейской науки, но и для самой родины буддизма — Индии.

Б.В.Семичов, А.Н.Зелинский

БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ Ф.И.ЩЕРБАТСКОГО И ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА О НЕМ*

1. The Lundsadī plates of King Siladitya II, Gupta Saṃvat 350. — "Epigraphia Indica". Calcutta, /189-/, vol.4, c.74—81.

1900 г.

2. Über das Haihayendracarita das Harikavi. — "Записки Имп. АН". По ист.-филол. отд-нию. СПб., 1900, т.4, № 9, с.I—XII, 1—112. Имеется отд. отт.

   То же: "Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de St-Pb.", sér. 8, t.4, № 9, c.I—XII, 1—112.

1902 г.

3. Логика в древней Индии. — ЗВОРАО. СПб., 1902, т.14, вып.3, с.155—173.
4. Теория поэзии в Индии. — ЖМНП. СПб., 1902, ч.341, № 6, отд.2, с.299—329.

   То же в кн.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с.270—299.

1903 г.

5. Индия. — В кн.: Большая энциклопедия. Под ред. С.Н.Южакова. Т.10. СПб., 1903, с.77—104, карта.
6. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.1. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары. Ч.2. Учение о восприятии и умозаключении. — СПб., 1903—1909 (Изд. фак-та вост. языков Имп. СПб. ун-та, № 14).

   То же: Ч.2. СПб., 1909. К кн.: О.О.Розенберг. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч.2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, VI, 380 с.Рец.: M.Duchesne. — "Journal Asiatique". Ser.X. T.XV. P., 1910, c.164—168.

   Перевод на нем. яз.: F.I.Schtsherbazkoj. Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten. Aus dem Russischen übers. von. O.Straus. — "Zeitschrift für Buddhismis". München-Neubiberg, 1922, N.F., Jg.I, H.1—3, c.23—38; Hf.4—6, c.153—170; Hf.7—12, c.275—303.

---

* Составитель А.Н.Зелинский.

Sčerbacky (Stcherbatsky) Th. Erkenntnis theorie und Logik hach der Lehre der späteren Buddhisten, Tl.2. Aus dem Russischen übers. von O.Strauss. München — Neubiberg, 1924, VII, 296 c.

Перевод на франц. яз.: Th.Stcherbatsky. La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs. Trad. par.I. de Manziarly et P.Masson-Oursel. P., 1926, XI, 253 c. (Annales de Musée Guimet. Bibliotheque d'études, t.36).

Рец. на франц. изд.: E.J.Thomas. — "Journ. of the Royal Asiatic soc.". L., 1927, p.4 (Oct.), c.881—883; A.B.Keith. — "Bulletin of the School of Oriental Studies". L., 1927, vol.4, p.3, c.627—628.

V.R.R.Dikshitar. — "Indian Antiquary", 1928, c.132—133; J.Przyluski. — "Journal Asiatique", avr.-juin 1928, c.376—379; W.Ruben. — "Orientalistische Literaturzeitung. Bd XXXI. Berlin-Leipzig, 1928, c.508—509.

1904 г.

7. Буддийский философ о единобожии. — ЗВОРАО. СПб., 1904, т.16, вып.1, с.058—074.
8. Nyāyabindu. Буддийский учебник логики, сочинение Дармакирти и толкование на него. Nyāyabinduṭīkā, сочинение Дармоттары. Тибетский перевод санскритского текста издал с введ. и примеч. Ф.И.Щербатской. Т.1—2. СПб., 1904, IV, 222 с. (Bibl. Buddh.,VIII).
9. Rapports entre la théorie buddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles phillisiphiques de l'Inde. — "Muséon". Bruxelles, 1904, nouv. sér., vol.5, № 1, c.171.

1905 г.

10. Notes de littérature bouddhique. La littérature Yogacara d'aprés Bouston. — "Muséon". Bruxelles, 1905, vol.6, c.144—155.

1906 г.

11. Краткий отчет о поездке в Ургу. — "Известия Рус. ком-та для изучения Сред. и Вост. Азии в истор., археол., лингвист. и этногр. отношениях". СПб., 1906 г. № 6, с.19—22.

1907 г.

12. Определитель корней в тибетском языке. — Сборник статей, посвященных В.И.Ламанскому. Ч.I. СПб., 1907, с.642—656. Имеется отд. отт. (1905 г.).
13. О приписываемом Майтрейе сочинении Abhisamayālaṁkāra. — "Известия Имп. АН". СПб., 1907, сер. 6, т.I, № 5, с.115—117.

1909 г.

14. Nyāyabinduṭīkāppaṇī. Толкование на сочинение Дармоттары Nyāyabinduṭikā. Санскрит. текст с примеч., изд. Ф.И.Щербатской. СПб., 1909, IV, 43, 5 с. (Bibl. Buddh., XI).

1912 г.

15. Краткий отчет о командировке в Индию (в 1910 г.). — "Известия Рус. ком-та для изучения Сред. и Вост. Азии в истор., археол., лингвист. и этногр. отношениях". СПб., 1912, сер. 2, № 1, с.70—75.

1914 г.

16. Saṃtānāntarasiddhi. Сочинение Дхармакирти. Тибетский пер., русск. пер. введ. /Сообщение/. — "Изв. Импер. АН". СПб., 1914, сер.6, № 5, с.319—320.

1916 г.

17. О проекте "Практической Восточной Академии" (Записка группы русских востоковедов). /Пг., 1916/. 15 (совместно с В.В.Бартольдом, Н.И.Веселовским, А.И.Ивановым, В.Л.Котвичем, И.Ю.Крачковским, Н.Я.Марром, С.Ф.Ольденбургом и А.Д.Рудневым).
18. Тибетский перевод сочинений Saṃtānāntarasiddhi Dharmakīrti и Saṃtānāntarasiddhiṭikā Vinītadeva вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой. Изд. (и предисл.) Ф.И.Щербатского. Пг., 1916, XVIII, 129 с. (Bibl. Buddh., XIX).
19. Nyāyabindu — Буддийский учебник логики. Сочинение Дармакирти и толкование на него. Nyāyabindutika. Сочинение Дармоттары. Санскритский текст издал с введ. и примеч. Ф.И.Щербатской. Fasc.1. Пг., 1918 (Bibi. Buddh., VII).
20. Sphuṭārthā Abhidharma-koçavyākhyā, the work of Yaçomitra. First Koçasthāna. Ed. by S.Lévi and Th.Stcherbatsky. 1918, VII, 96 c. (Bibl. Buddh., XXI).
21. Учение о категорическом императиве у брахманов. — "Сб. Музея антроп. и этногр. при Рос. АН". Пг., 1918, т.5, вып.1, с.359—370.

1919 г.

22. Записка об ученых трудах профессора Сильвена Леви. — "Известия Рос. АН". Пг., 1919, сер. 6, т.13, № 1, с.63—64 (совместно с С.Ф.Ольденбургом и Н.Я.Марром).
23. The Soul Theory of the Buddhists. — "Известия Рос. АН". Пг., 1919, сер. 6, т.13, № 15, с.823—854; № 18, с.937—958.
24. Философское учение буддизма (лекция, чит. при открытии первой буддийской выставки в Петербурге 24 авг. 1919 г.). Пг., 1919, 48 с.

1922 г.

25. Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тибет. Ф.И.Щербатского. Пг., 1922, XV, 79 с. (Памятники индийской философии. Вып. 1).

1923 г.

26. Г.Бюлер. Руководство к элементарному курсу санскритского языка. Пер. под ред. Ф.И.Щербатского. Стокгольм, 1923, 157 с.
    2-е доп. изд. под ред. М.М.Кнороза. Львов, 1960, 215 с. (Львовск. гос. ун-т).
27. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". — L., Royal Asiatic soc., 1923, 112 c. (Prise publ. fund., vol.7).
    Изд. 2-е: Calcutta, 1956.
    Рец.: C.A.F.Rhys Davids. — "Bulletin of the School of Oriental Studies". L., 1924, vol.3, p.2, c.345—354; H.Jacoby.— "Deutsche Literaturzeitung". 1924, H.1, c.32—37. "The Quest". Vol.XII. L., 1923—1924, c.560; Die Brockensammlung. — "Zeitschrift für Angewandten Buddhismus", 1. Doppelht, 1925, c.107—109.
28. Дандин. Приключения десяти принцев. Пер. с санскрита Ф.Щербатского. — "Восток". М. — Пг., 1923, кн.3, с.50—82; М.-Л., 1924, кн.4, с.65—96; 1925, кн.5, с.16—46.
    То же: М:, 1964, с.173 (полный перевод).
29. Записка об ученых трудах Л.Я.Штернберга. — "Известия Рос. АН". Пг., 1924, сер.6, т.18, № 12—13, с.570—574 (совместно с С.Ф.Ольденбургом).
30. Научные достижения древней Индии. — "Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 год, составленный С.Ф.Ольденбургом и читанный на заседании 2 февр. 1924 г.". Л., 1924, с.1—25:
    То же в кн.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с.254—270 (напечатано с сокращениями).
31. Prof. Dr.O.Rosenberg. Eine giographische Skizzl. In: Posenberg, Otto. Die Weltanschauung des moderner Buddhismus im ferner Osten. Heidelberg, 1924, c.44—47.
32. Рец.: Otto Strauss. Des Viśvanātha Pañcānana Bhaṭṭācārya Kārikāvalī mit des Verfassers eigenem Kommentator Siddhāntamuktavali. Leipzig, 1922. — "Deutsche Literaturzeitung, 1924, H.12, c.1000—1005.

1926 г.

33. О рукописном наследии В.П.Васильева. — "Известия АН СССР". Л., 1926, сер.6, № 18, с.1815—1818 (совместно с М.И.Тубянским и С.Ф.Ольденбургом).
34. Über die Nyāyakanika des Vācaspatimiśra und die indische Lehre vom Kategorischen Imperativ. — "Beitrage zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festabe Hermann Jacobi". Bonn, 1926, c.369—380.
35. Рец.: L. de la Vallée Poussin. Nirvana. P., 1925 (Etudes sur l'histoire des religions, № 5). — "Bulletin of the School of Oriental Studies". L., 1926, vol.4, p.2, c.357—360.

1927 г.

36. Indices verborum Sanscrit — Tibetan and Tibetan — Sanscrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrtī and the Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara. Comp. by E.Obermiller with a pref. by Th. Stcherbatsky.

From the edition of the Sanscrit and Tibetan texts by Th.Stcherbatsky. Vol.I—II. АН СССР, 1927—1928 (Bibl. Buddh., XXIV — XXV).

37. Институт изучения буддийской культуры. — "Известия АН СССР". Л., 1927, сер. 6, № 18, с.1701—1704 (совместно с С.Ф.Ольденбургом и М.И.Тубянским).

38. К истории материализма в Индии. — "Вост. записки" (Ленинград. ин-т живых вост. языков), 1927, т.1, с.1—10. Библиогр.
    То же в кн.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с.246—235.
    То же в кн.: Труды Бурятского института общественных наук. Улан-Удэ, 1968, вып.1. Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып.3, с.8—13.
    Пер. на англ. яз.: Indian Studies. Calcutta, 1969, vol. 40, № 2, с.143—150.

39. The Conception of Buddhist Nirvāna. Л., АН СССР, 1927, VI, 246 с.
    Рец.: E.J.Thomas. — "Journal of the Royal Asiatic society". L., 1927, p.4, Oct., с.881—883; W.Ruben. — "Orient. Literaturzeitung". Leipzig, 1928, Jg.31, № 7, 618—623; C.A.F.Rhys Davids. — "Bulletin of School of Oriental Studies". L., 1928, vol.4, с.852—853; S.N.Das Gupta. Some Aspects of Buddhist Philosophy. — "Modern Review". XLIV. Allahabad-Calcutta, 1928, с.62—71; J.Przyluski. — "Journal Asiatique", avr.-juin 1928, с.376—379; L.Wallace. — "Zeitschrift fur Buddhismus und Verwandte Gebiete". VIII Leipzig. — München, 1928, с.398—405; J.Charpentier. — "Mond Oriental". Upsala, 1929, с.332—335.
    То же на япон. яз.: Tokyo, Risosha, 1957, с.175. Daijyō-Bukkyō-Gairon (Introduction to Mahāyāna Buddhism); transl. by S.Kanaoka, Risōsha. Tōkyō, 1957, с.191.

1929 г.

40. Abhisamayālankāra — prājñāparamitā — upadeśa — śāstra. The work of Bodhisattva Maitreya. Ed., expl. and transl. by Th.Stcherbatsky and E.Obermiller. Fasc.I. Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation. L., Acad. of sciences of USSR, 1929, XII, 112 с. (Bibl. Buddh. XXIII, fasc.1).
    Рец.: L. de la Vallée Poussin. — "Mélanges chinois et bouddhiques". Bruxelles, 1932, vol.I, с;404—406; 1935, vol.3, с.383—389.

41. Über den Begriff vijñāna im Buddhismus. — "Zeitschrift für Indologie und Iranistik". Leipzig, 1929, Bd 7, H.1, с.136—139.

42. Рец.: Ruben Walter. Die Nyāya-Sūtra's. Leipzig, 1928. — "Orientalistische Literaturzeitung". Leipzig, 1929, Jg.32, № 11, с.886—890.

1930 г.

43. The Buddhist logic. Vol.1—2. Л., АН СССР, 1930—1932 (Bibl. Buddh., XXI, XXVI).
    Рец.: L. de la Vallée Poussin. — "Mélanges chinois et

bouddhiques". Bruxelles, 1932, vol.1, c.413—415; 1935, vol.3, c.397: W.Ruben. — "Orientalistische Literaturzeitung". Leipzig, 1933, Jg.36, № 1, S.50; C.A.F.Rhys Davids. — "Journ. of the Royal Asiatic soc.". L., 1934, p.2, Apr., c.361—364; P.Pelliot. — "T'oung Pao", 1—2. Leide, 1932, c.239—240; E.H.Johnston. — "Indian Antiquary". Sept. 1933, c.173; P.Masson-Oursel. — "Revue de l'Histoire des Religions", CVIII, Sept.—Dec., 1933, c.287; G.Tucci. — "Bulletin of the School of Oriental Studies", VII, 4, c.967—971.

То же: Th.Stcherbatsky. Buddhist Logik. Vol.1—2. Den Haag, Mouton and C°, 1958, 1057 c. Photomechanic reprint.

Рец.: W.Kirfel. — "Orientalistische Literaturzeitung". B., 1961, Jg.56, Bd 7—8, c.411—415.

То же: Th.Stcherbatsky. Buddhist Logik. Vol.1—2. N.Y., Dover paper, 1962.

44. Dignaga s'Theory of Perception. — "Journ. of the Taisho University". Tokyo, 1930, vol.VI—VII, c.89—130.

45. Записка об ученых трудах проф. М.Валлезера. — Записки об ученых трудах членов-корреспондентов Академии наук СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 года. Л., 1930, с.13—15. Библиогр. (Совместно с П.Коковцовым, В.В.Бартольдом и С.Ф.Ольденбургом).

46. Записка об ученых трудах М.С.Андреева. — Записки об ученых трудах членов-корреспондентов Академии наук СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 года. Л., 1930, с.1—3. Библиогр. (совместно с С.Ф.Ольденбургом, В.В.Бартольдом и И.Ю.Крачковским).

47. Записка об ученых трудах проф. Б.Я.Владимирцова. — Записки об ученых трудах действительных членов Академии наук СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 12 и 13 февраля 1929 года. Л., 1930, с.16—21. Библиогр.

48. Тибетский перевод Abhidharmakoçakārikāḥ и Abhidharmakoçabhāṣyam сочинений Vasubandhu. Изд. Ф.И.Щербатской. Пг., Л., 1917—1930, т.1—2, V, 192 с. (Bibl. Buddh., XX).

Рец.: P.Pelliot. — "T'oung Pao", 1932, c.240; E.J.Thomas.— Journal of the Royal Asiatic Society, 1933, c.167.

49. Sphuṭārthā Adhidharmakoçavyākhyā, the work of Yaçomitra, Second Koçasthāna. Ed. by prof. U.Wogihara and prof. Th.Stcherbatsky and carried through the press by E.E.Obermiller. Л., АН СССР, 1931, 96 с. (Bibl. Buddh., XXI).

Рец.: P.Pellio. — "T'oung-Pao". Leide, 1932, c.259; E.J.Thomas. — "Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britan". L., 1933, c.259.

50. Bu-ston. History of Buddhism (Chos-ḥbyung). P.1—2. Leipzig—Heidelberg, 1931—1932 (Materialen zur Kunde des Buddhismus. Hrsg. von M.Walleser. H.18—19).

P. 1. The Jewelry of Scripture. Transl. from Tibetan by Dr. E.Obermiller. With an introd. by Th.Stcherbatsky. 187 c.

P. 2. The History of Buddhism in India and Tibet. Transl. from Tibetan by Dr. E.Obermiller. 232 c. Bibliogr.

Рец.: L. de la Vallée Poussin. — "Mélanges chinois et bouddhiques". Bruxelles, 1932, vol.3, c.364—366.

1932 г.

51. The Doctrine of the Buddha. — "Bul. of the School of Orient. studies". L., 1932, vol.6, p.4, c.867—896.
    Эта статья написана Ф.И.Щербатским в опровержение взглядов Кейта на буддийскую доктрину (см.: A.B.Keith. The Doctrine of the Buddha. — "Bull. of the School of Orient. Studies". L., 1931, vol.6, p.2).
    То же на франц. яз.: La doctrine du Buddha. — "Le Pensee bouddhuque" (Bulletin des Amis du Bouddhisme). Oct. 1944, № 1, c.5—12; Janv. 1945, № 2, c.15—22.

1934 г.

52. The Buddhist Logic (Selbstanzeige). — "Rocznik Orientalistyczny". Lwów, 1934, t.10, c.179—185.
53. The "Dharmas" of the Buddhists and the "Guṇas" of the Sāṃkhyas. — "The Indian Historical Quarterly". Calcutta, 1934, vol.10, № 4, c.737—760.
54. Die drei Richtungen in der Prilosophie des Buddhismus. — "Rocznik Orientalistyczny". Lwów, 1934, t.10, c.1—37.
55. Рец.: V.Bhattacharya. The Basic Conception of Buddhism. Calcutta, 1934. — "Indian Historical Quarterly", vol.10, № 4, c.737—760.
56. Miss. Alexandra Schneider, Professor I.P.Minayeff. The Russien Indologist 1840—1890. Prefactory Note by Prof. Th.Stcherbatsky. — "The Indian Historical Quarterly". Calcutta, 1934, vol.10, № 6, c.811—826.
57. С.Ф.Ольденбург как индианист. — Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882—1932). Л., 1934, c.15—23.
    То же в кн.: Академик С.Ф.Ольденбург. К 50-летию научно-обществ. деятельности. 1882—1932. Л., 1934, c.15—23.
    То же: "Записки Ин-та востоковедения" (АН СССР). М.-Л., 1935, т.4, c.23—30.

1936 г.

58. Madhyānta — Vibhaṅga. Discourse on discrimination between Middle and Extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Transl. from the sanscr. (and the Tibetan) by Th.Stcherbatsky. M.-L., Acad. of sciences of USSR, 1936, VIII, 106, 058 c. (Bibl. Buddh., XXX).
    Рец.: L. de la Vallée Poussin. — "Mélanges chinois et Buddhiques". Bruxelles, 1937, vol.5, c.271—273.
59. Obituary Notice of Dr. E.E.Obermiller. — "The Indian Historical Quarterly". Calcutta, 1936, vol.II, № 2, c.380—382. "Journal of the Greater Society". 1936, III, 2, c.211—213.

1969 г.

60. Papers of Th. Stcherbatsky. Trans. by Harish C.Gupta, ed. with an Introduction by Debiprasad Chattopadhyaya (Soviet Indological Series, № 2). Calcutta, 1969.

1971 г.

61. Further Papers of Stcherbatsky. Transl. by Harish C. gupta (Soviet Indological Series, № 6). Calcutta, 1971.

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ РАБОТЫ

1. Абхидхармакоша Васубандху, перевод на рус. яз. 1926 (?).
2. Nyāyavartikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiçra. 1927. Подготовлена к печати совместно с А.И.Востриковым.
3. Nyāya-Kaṇika of Vācaspatimiśra. Перевод и анализ. 1930.
4. B.L.A t r e y a. The Philosophy of Vosiṣtha. 1930 (отзыв на диссертацию по заданию Hindu University Benares).
5. Mahāya nosammuccaya. Перевод с тибетского. 1934.
6. On the Buddhist Sect of the Yogācāras. 1934 (предназначалась для журнала "Indian Historical Quarterly").
7. Buddhist Ideologia. 1934 (монографическое исследование и комментированный перевод основополагающих текстов школы йогачаров).
8. Основные течения тибетской философии. 1935 (монографическое исследование, совместно с А.И.Востриковым).
9. Отзыв о научных трудах проф. А.И.Вострикова. 1936.
10. Грамматика тибетского языка, 1936 (совместно с А.И.Востриковым).
11. Madhyānta-vibhanga. Сочинение Maitreya. Ч.II, 1936.
12. Исследование долга (Vidhiviveka). Сочинение Манзанамишры с толкованием на него Вачаспатимишры, /б.г./ (предназначалось для серии "Памятники индийской философии", т.II).
13. Учебник философии буддизма. Сочинение Васубандху, /б.г./ (предназначалось для серии "Памятники индийской философии", т.III).
14. Sambanandhaparīksāprakarana. Исследование логической связи. Сочинение Дхармакирти, /б.г./.
15. Pramāṇavartika. Добавление к сочинению Дигнаги об источниках познания, /б.г./.
16. Laghu-Siddhānta-Kaumudī. Трактат по санскритской грамматике. Сочинение Варадараджи (классический труд, изложенный согласно индийским грамматическим традициям), /б.г./.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА О Ф.И.ЩЕРБАТСКОМ

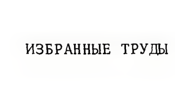
1. Записка об ученых трудах профессора Федора Ипполитовича Щербатского. — "Известия Рос.АН". Пг., 1918, сер.6, № 16, с.1712 — 1724. Авторы: С.Ф.Ольденбург, П.Коковцев, Н.Я.Марр, В.В.Бартольд.

   То же в кн.: "Азиатский сборник" из "Известий Рос.АН". Новая серия. Пг., 1918, с.1712—1724.
2. П.Р и т т е р. Щербатской Ф.И. — Энциклопедический словарь "Гранат". М., 1932, т.50, стлб.573—574.
3. С.Ф.О л ь д е н б у р г. Щербатской Федор Ипполитович. — Большая Советская Энциклопедия. Изд.1. Т.62. М., 1933, с.797—798.
4. Fedor Uppolitovich Stecherbatsky (Obituary Notices). — "Journ. of the Royal Asiatic Soc.". L., 1943, p.1, c.118—119.

5. В.И.Кальянов. Академик Федор Ипполитович Щербатской. — "Известия АН СССР". Отд-ние лит-ры и языка. М., 1946, т.5, вып.III, с.244—252.
6. Ленинградский университет за Советские годы. 1917—1947. Очерки. Л., 1948, с.340—341.
7. Rahul Sankrityayan. Sahitya nibandhavali, 2nd ed. Allahabad, Kitab mahal, 1949 (на яз. хинди).
8. D.N.Shastri. Contribution of Th.Stcherbatsky to Indian philosophy. — "The Modern Review". Calcutta, 1953, vol.93, № 2, с.117—120.
   То же: КСИНА. М., 1958, вып.XXVIII, с.75—80 (сокращенный перевод).
9. Narendradevi Acharya. Baudhadharma-darshan. Patna Bihar rastrabhasa parishad, 1956, с.296—306 (на яз. хинди).
10. Н.П.Аникеев. Выдающийся русский индолог Ф.И.Щербатской (1866—1942). К 15-летию со дня смерти. — "Вестник истории мировой культуры". М., 1957 № 2, с.241—245.
11. Ф.И.Щербатской. — Большая Советская Энциклопедия. Изд.2. Т.48. М., 1957, с.265.
12. Rahul Sankrityayan, Jin ka main kritajna. Allahabad, Kitab mahal, 1957, с.195—199 (на яз. хинди).
13. Rahul Sankrityayan. Puratattva nibandhavali, 2nd ed. Allahabad Kitab mahal, 1958, с.246 (1st ed.: Prayang, Indian press, 1937) (на яз. хинди).
14. И.М.Кутасова. Буддийская философия и логика в трудах академика Ф.И.Щербатского. — "Сов. востоковедение". М., 1958, № 3, с.136—143.
15. /В.И.Кальянов/, Ф.И.Щербатской. /Описание архивного материала/ (Фонд 725). — "Архив Академии наук СССР. Обозрение архивных материалов". Т.4. М.-Л., 1959, с.271—276.
16. Ф.И.Щербатской (1866—1942). — "Соврем. Восток". М., 1960, № 7, с.13 с портр.
17. "Библиотека буддика". — "Курьер ЮНЕСКО". М., 1960, № 3, с.34.
18. Н.В.Лобанова. Кафедра индийской филологии. — "Ученые записки ЛГУ", № 296, серия востоковедческих наук, вып.13. Л., 1960, с.85—86.
19. В.И.Кальянов. Памяти Ф.И.Щербатского. — "Вестник АН СССР". М., 1962, вып.9, с.150—151.
20. В.П.Лучина. Изучение буддийской философии в России. — "Научн. докл. высш. школы" (философские науки). М., 1962, № 2, с.112—121.
21. Gaurangagopal Sengupta. Videsiya Bharat-vidya Pathik; Calcutta, Contemporary publishers, 1964, с.275—276 (на яз. бенгали).
22. К.Кудров. Выдающийся советский ученый. — "Известия", 6.XII.1966, с.3.
23. Вяч.Вс.Иванов. Федор Ипполитович Щербатской (к столетию со дня рождения). — "Народы Азии и Африки". 1966, № 6, с.147—150.
24. Fedor Ippolitovich Shcherbatskoi. Birth Gentenary 1866—1966 (A Brief Biographical note). National Library. Calcutta, 1966.
25. А.Н.Зелинский. Академик Федор Ипполитович Щербатской и некоторые вопросы культурной истории кушан. — Страны и народы Востока. Вып. 5. Индия — страна и народ. М., 1967, с.236—257.

26. В.И.К а л ь я н о в. 100 лет со дня рождения академика Ф.И.Щербатского. — "Вестник АН СССР". М., 1967, № 2, с.111—113.
27. К столетию со дня рождения академика Ф.И.Щербатского (1866 — 1942 гг.). — Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с.3—7.
28. Материалы сессии, посвященной столетию со дня рождения Ф.И.Щербатского. — Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 5—50.
29. К.К.Ж о л ь. О творческом наследии Ф.И.Щербатского. — Философские науки. 1985, № 2, с.123—131.





ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. *Что такое буддийская логика*

Под буддийской логикой мы понимаем систему логики и эпистемологии, созданную в Индии в VI – VII вв. н.э. двумя великими светилами буддийской науки – учителями Дигнагой и Дхармакирти /1/*. К этому же разряду текстов следует отнести крайне недостаточно известную буддийскую логическую литературу, подготовившую появление трудов этих выдающихся мыслителей, и необъятную литературу комментариев, написанную на их труды во всех странах северного буддизма. Эта литература содержит прежде всего учение о формах силлогизма[1] и уже по одной этой причине заслуживает названия логической. Естественным следствием теории силлогизма в Индии, как и в Европе, являются теории сущности суждения[2], значения имен[3] и вывода[4].

Но логика буддистов содержит нечто большее. Она включает также теорию чувственного восприятия, или, более точно, теорию роли чистого ощущения[5] во всем содержании нашего знания, теорию достоверности нашего знания[6] и реальности внешнего мира, познаваемого нами в ощущениях и образах[7] /2/. Эти проблемы обычно рассматриваются как проблемы эпистемологии. Поэтому мы можем с полным основанием назвать буддийскую систему системой эпистемологической логики. Она начинается с теории ощущения как наиболее несомненного свидетельства существования внешнего мира. Затем она переходит к теории координации[8] между

---

* Переводы снабжены примечаниями — Ф.И.Щербатского (подстрочные) и В.Н.Топорова (в Комментарии; отмечены в тексте переводов цифрами в скобках).

[1] *parārtha-anumāna.*
[2] *adhyavasāya-niścaya-vikalpa.*
[3] *apoha-vāda.*
[4] *svārtha-anumāna.*
[5] *nirvikalpaka-pratyakṣa.*
[6] *prāmāṇya-vāda.*
[7] *bāhya-artha-anumeyatva-vāda.*
[8] *sārūpya.*

этим внешним миром и его репрезентацией, как она конструируется нашим разумом в образах и понятиях. После этого следует теория суждения, вывода и силлогизма. И, наконец, система включает теорию искусства ведения публичных философских диспутов[9]. Таким образом, буддийская логика охватывает всю сферу человеческого познания, начиная с элементарного ощущения и кончая сложным аппаратом публичного диспута /3/.

Сами буддисты называют эту свою науку учением о логических основаниях[10], или учением об источниках истинного знания[11], или просто исследованием истинного знания[12]. Это — учение об истине и заблуждении /4/.

Логическая система, по замыслу ее создателей, по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией /5/, т.е. как с учением о "пути к спасению". Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума[13]. Вместе с тем она претендует также и на критичность. Те сущности, бытие которых недостаточно гарантируется законами логики, безжалостно отвергаются, и в этом отношении буддийская логика только сохраняет верность тем идеям, с которых буддизм и начинался. Таким образом, эта логика отрицала бога, отрицала душу, отрицала вечность. Она не принимала ничего, кроме изменчивого потока преходящих явлений и их конечного вечного успокоения в нирване. Согласно буддистам, реальность является динамичной, а не статичной, но, с другой стороны, реальность представляется в логике как нечто, стабилизированное в понятиях и именах. Конечная цель буддийской логики — объяснение отношения между динамичной реальностью и статичными конструкциями мысли[14] /6/. Она противопоставляет себя логике реалистов, логике школ ньяи (*nyāya*), вайшешики (*vaiśeṣika*) и мимансы (*mīmāṃsā*), для которых реальность является статичной и адекватной понятиям нашего мышления /7/. Представители всех других официальных религий Индии обычно считали буддистов самонадеянными нигилистами, а те, в свою очередь, называли своих оппонентов "чужаками"[15] и "язычниками"[16]. И только в этом смысле логическое учение, созданное буддистами, является буддийской логикой.

---

[9] *vāda-vidhi-codanā-prakaraṇa.*

[10] *hetu-vidyā.*

[11] *pramāṇa-vidyā.*

[12] *samyag-jñāna-vyutpādana.*

[13] *laukika-vidyā*, ср. Mādhy. vṛtti, с.58.14, и мою книгу "Nirvāna", с.140.

[14] Ср. TSP, с.259.21 — *na kvacid arthe paramārthato vivakṣa asti, anvayino'rthasya abhāvāt ... (sarveṣu iti pakṣeṣu samānam dūṣaṇam).*

[15] *bahya = phyi-rol-pa.*

[16] *tīrthika.*

§ 2. Место логики в истории буддизма

В истории буддизма в Индии, как и в общей истории индийской логики и философии, буддийская логика занимает свое особое место. В широкой сфере индийской логики она составляет промежуточный буддийский период, в области же буддийской философии логика представляет замечательную особенность третьей, заключительной фазы индийского буддизма[17].

История буддизма в Индии может быть разделена и разделяется самими буддистами на три периода[18], которые они называют тремя "поворотами Колеса Закона"[19]. На протяжении всех этих периодов буддизм оставался верным своей центральной концепции динамического безличного потока существования. Но дважды в его истории — в I и V вв. н.з. — интерпретация этого принципа радикально менялась, поэтому каждый период имеет свою собственную новую центральную концепцию. Грубо говоря, если мы насчитываем, начиная с 500 г. до н.з., 1500 лет действительного существования буддизма в стране своего возникновения, то весь этот период может быть разделен на три равные части, каждая из которых охватывала во времени около 500 лет.

Если вспомнить в общих чертах результаты двух предыдущих работ, посвященных первому и второму периодам[20], то настоящая работа, посвященная третьему, заключительному периоду истории буддийской философии, должна рассматриваться как их продолжение.

§ 3. Первый период буддийской философии

Во времена Будды Индия была охвачена философскими умозрениями и жаждала идеала конечного освобождения. Буддизм начал с очень подробного анализа человеческой личности[21] на составляющие ее элементы[22]. Ведущая идея этого анализа была чисто нравственной. Элементы личности делились прежде всего на благие и неблагие[23], очищающие и загряз-

---

[17] *ānta-dharma-cakra-pravartana.*

[18] Ортодоксальная точка зрения сводится к тому, что сам Будда предложил три различных изложения своего учения: одно — для простых людей, второе — для людей со средними способностями, и третье — для людей с высокоразвитым интеллектом. Очевидно, что все это является позднейшими добавлениями.

[19] *tricakra = ḥkhor-lo-gsum.*

[20] "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". London, 1923 (RAS) и "The Conception of Buddhist Nirvāṇa". Leningrad, 1927.

[21] *pudgala.*

[22] *dharma.*

[23] *sāsrava-anāsrava.*

няющие[24], благоприятные для спасения и препятствующие ему[25]. Все учение было названо учением о "загрязнении и очищении"[26]. Спасение представляли и стремились к нему как к состоянию абсолютного успокоения[27]. Поэтому жизнь, обычная жизнь[28], рассматривалась буддистами как условие деградации и несчастья[29] /8/. Таким образом, очищающими элементами были те моральные факторы или силы, которые вели к успокоению, а загрязняющими — те, которые вели к суете жизни и стимулировали ее[30]. Помимо этих двух, находящихся в конфликте, классов элементов в основе всякой психической жизни были также обнаружены некоторые общие нейтральные фундаментальные[31] элементы, но при этом не могло быть выявлено ничего в форме их вместилища; следовательно, с буддийской точки зрения не существует ни "Я", ни души[32], ни личности[33] /9/. Так называемая личность состоит из совокупности непрерывно меняющихся элементов, из их потока[34], в котором вообще нет какого бы то ни было постоянного и стабильного элемента.

Отрицание души является первой главной особенностью буддизма. Другое его название — "учение о не-душе".

Внешний мир[35] также анализировался на составляющие его элементы. Он рассматривался как зависимая часть личности, ее чувственные данные. И до буддизма существовали некоторые системы философии, которые трактовали чувственные данные как изменчивые проявления плотного, субстанциального и вечного принципа, материи[36]. Буддизм отбросил этот принцип, и физические элементы стали для него такими же изменчивыми, непостоянными[37] и текучими, как и психические. Это положение представляет вторую характерную особенность раннего буддизма: нет материи, нет субстанций[38], существуют только отдельные элементы[39], мгновенные вспышки действенной энергии, без какой-либо субстанции в них, постоянное становление, поток экзистенциальных моментов /10/.

---

[24] *sāmkleśa-vyāvadānika.*

[25] *kuśala-akuśala.*

[26] *sāmkleśa-vyāvadāniko dharmaḥ.*

[27] *nirodha = śānti = nirvāṇa.*

[28] *saṃsāra.*

[29] *duḥkha = saṃsāra.*

[30] *anuśaya = duḥkba-poṣaka.*

[31] *citta-mahā-bhūmikā dharmāḥ.*

[32] *anātma-vāda.*

[33] *pudgalo nāsti = anātmatva = nairātmya = pudgala-śūnyatā.*

[34] *saṃskāra-pravāha.*

[35] *bāhya-āyatana = viṣaya*, включает все внешнее по отношению к шести органам чувств (*indriya*).

[36] *pradhāna = prakṛti.*

[37] *anitya.*

[38] *na kiṃcit sthāyi.*

[39] *sarvaṃ pṛthak.*

Однако вместо отвергнутых принципов души и материи было необходимо ввести нечто, что заменяло бы их и объясняло, каким образом отдельные элементы процесса становления держатся вместе, создавая иллюзию неизменного материального мира и существующих в нем постоянных личностей. И категории души и материи были фактически заменены каузальными законами[40], законами физической и нравственной причинности. Поток преходящих элементов не является случайным, беспорядочным процессом[41]. Каждый элемент, хотя и появляясь только на мгновение, был "элементом, возникающим во взаимозависимости"[42]. Согласно формуле "при существовании этого возникает то"[43], он появлялся в строгом соответствии с законом причинности. Идея моральной причинности или воздаяния[44], имевшая главное значение для системы в целом, получала, таким образом, широкое философское обоснование в общей теории причинности /11/. Эта теория — третья характерная особенность буддизма.

Следующая его особенность состоит в том, что элементы существования рассматривались как нечто гораздо более похожее на энергии[45], чем на субстанциальные элементы /12/. Психические элементы[46] выступали как нравственные, безнравственные или нейтральные силы. Материальные элементы представлялись как нечто, способное проявляться, как если бы оно было материальным, а не как материя в себе. Поскольку, согласно законам причинности, энергии никогда не проявляются изолированно, а только во взаимозависимости, они получили название "синергий" или "взаимодействующих факторов"[47].

Таким образом, оказалось, что анализ действительности в раннем буддизме раскрыл мир, представляющий поток бесчисленных единичных сущностей, состоящих, с одной стороны, из того, что мы видим, слышим, обоняем, вкушаем и осязаем[48], и, с другой стороны, из простого сознания[49], сопровождаемого чувствами, идеями, волевыми актами[50], благими или дурными, но при этом не существует никакой души, никакого бога и никакой материи, ничего постоянного и субстанциального вообще.

Тем не менее этот поток взаимосвязанных элементов, в котором отсутствуют реальные личности, направлен к определенной цели. И рулевыми здесь выступают не личности или души, а законы причинности. Портом назначения явля-

---

[40] *hetu-pratyaya-vyavasthā.*
[41] *adhītya-samutpāda.*
[42] *pratītya-samutpāda.*
[43] *asmin sati idam bhavati.*
[44] *vipāka-hetu = karma.*
[45] *saṃskāra = saṃskṛta-dharma.*
[46] *citta-caitta.*
[47] *saṃskāra.*
[48] *rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-āyatanāni.*
[49] *citta = manas = vijñāna.*
[50] *vedanā-saṃjñā-saṃskāra.*

ется спасение, т.е. вечное успокоение всякого проявления жизни[51], абсолютно неактивное состояние вселенной, в котором все элементы или все "синергии" утратят свою силу и достигнут вечного покоя. Анализ элементов[52] и энергий не имел иной цели, кроме исследования условий их активности и разработки метода[53] уменьшения и прекращения[54] этой активности, с тем чтобы человек мог приблизиться к состоянию абсолютного успокоения — нирване или войти в это состояние. Онтологический анализ применялся для того, чтобы расчистить почву для теории пути к моральному совершенству и конечному освобождению, к совершенству святого[55] и к абсолютному состоянию Будды. В этом мы видим еще одну особенность буддизма, особенность, которую он разделяет со всеми другими индийскими философскими системами, за единственным исключением системы крайнего материализма. Эта особенность — учение о спасении. В своем учении о пути к этой цели буддисты имели предшественников в раннем индийском мистицизме[56]. Во времена Будды вся Индия была разделена на противников и сторонников мистицизма, на последователей брахманов и на тех, кто шел за шраманами, на, так сказать, открытую Высокую церковь и на народные секты, испытывавшие сильную склонность к мистицизму. Основная идея этого мистицизма сводилась к вере в то, что посредством практики сосредоточенной медитации[57] может быть достигнуто состояние транса, которое наделяет медитирующего сверхъестественными способностями и превращает его в сверхчеловека /13/. Буддизм приспособил эту идею к своей онтологии. Трансовая медитация стала важнейшей ступенью буддийского "пути к успокоению", особым средством, с помощью которого могут быть устранены прежде всего все ложные взгляды и дурные склонности, а затем и достигнуты высочайшие мистические миры. Сверхчеловек, йогин, становится святым[58], т.е. человеком, или, более точно, совокупностью элементов, среди которых элемент "незагрязненной мудрости"[59] превращается в центральный и доминирующий принцип святой жизни. И это представляет последнюю характерную особенность раннего буддизма — доктрину о святом.

Соответственно все учение суммируется в формуле так называемых "Четырех Благородных истин", или четырех принципов святого[60], а именно: 1) жизнь — это беспокойная

---

[51] *nirodha = nirvāṇa.*
[52] *dharma-pravicaya.*
[53] *mārga.*
[54] *vihāna-prahāna.*
[55] *ārya.*

[56] *yoga.*
[57] *dhyāna = samādhi = yoga.*
[58] *ārya = arhat = yogin.*
[59] *prajñā amalā.*
[60] *catvāri ārya-satyāni = āryasya buddhasya tattvāni.*

борьба, 2) источником ее являются дурные страсти, 3) вечное успокоение — это конечная цель, 4) существует путь, где все энергии, соединение которых и образует жизнь, постепенно приходят к угасанию /14/.

Таковы основные идеи буддизма, господствовавшие на протяжении первого периода его истории, "первого поворота Колеса Закона" /15/. Едва ли можно сказать, что все это представляет систему религии /16/. Наиболее религиозная сторона раннего буддизма, его учение о пути, в высшей степени человечно. Человек достигает спасения собственными усилиями, посредством своего морального и интеллектуального совершенствования. Следует также иметь в виду, что в буддизме того времени культовая сторона не имела большого значения. Община состояла из отшельников, у которых не было ни семьи, ни собственности. Дважды в месяц они собирались для открытого исповедания своих грехов, а все остальное время посвящали практике подвижничества, созерцанию и философским дискуссиям.

После Ашоки буддизм этого периода разделился на 18 школ, незначительно расходящихся между собой в толковании учения /17/. Единственным важным отклонением от первоначальной философской схемы учения было принятие школой ватсипутриев /18/ идеи призрачной, полуреальной личности.

§ 4. Второй период буддийской философии

В конце пятого века истории буддизма в его философии и в его характере как религии произошла радикальная перемена. Буддизм отказался от идеала Будды — человека, полностью исчезающего в лишенной жизни нирване, и заменил его идеалом божественного Будды, царящего в нирване, исполненной жизни. Он отказался от эгоистического идеала личного спасения и заменил его идеалом всеобщего спасения любого живого существа. В то же время в своей философии буддизм перешел от радикального плюрализма к не менее радикальному монизму. Эта перемена, по-видимому, совпала с глубинными процессами, происходившими в брахманских религиях Индии, где в ту же самую эпоху начали утверждаться культы великих национальных богов, Шивы и Вишну, причем утверждение этих культов происходило на основе монистической философии.

Фундаментальной философской концепцией, с которой начинался новый буддизм, была идея реального, подлинного, высшего бытия, или конечной реальности — реальности, лишенной каких бы то ни было отношений, независимой и ничем не обусловленной реальности в себе[61]. Поскольку все физические и психические элементы, постулируемые плюрализмом раннего буддизма, полагались как взаимозависимые элементы[62] или взаимодействующие силы[63], ни один из них

---

[61] *anapekṣaḥ svabhāvaḥ = sarva-dharma-śūnyatā.*
[62] *saṃskṛta-dharma.*
[63] *saṃskāra.*

не мог рассматриваться как реальный в конечном смысле. Все они были взаимосвязанными, взаимозависимыми и потому нереальными[64]. И ничто, не исключая целостности этих элементов, целостности целостностей, да и сама вселенная, рассматриваемая как единство, как единственная в своем роде реальная субстанция, не могли быть приняты в качестве реального в конечном смысле. Вся эта целостная совокупность элементов[65], эта "элементность"[66] как единство была поэднее отождествлена с "Космическим Телом Будды", выступающим в аспекте единственной субстанции вселенной[67]. Элементы[68], установленные в предыдущий период, их классификация на пять групп[69], двенадцать основ нашего познания[70] и восемнадцать составных частей[71] индивидуальной жизни /19/ не были полностью отвергнуты; они получили право лишь на призрачное существование как элементы, нереальные в себе и "лишенные" конечной реальности[72]. В предыдущий период истории буддизма в конечной реальности было отказано всем личностям, всем длящимся во времени субстанциям, душам и материи. В новом буддизме все элементы, чувственные данные и функциональные данные сознания, более того, даже все нравственные силы[73] последовали эа душами в процессе их диалектического разрушения. Раннее учение называется учением о "не-душе" и "не-субстанции"[74] /20/; новый же буддизм получает название учения о "не-элементах"[75], учения об относительности и вытекающей отсюда нереальности всех элементарных данных, на которые разлагается всякое существование /21/.

---

[64] *paraspara-apekṣa = śūnya = svabhāva-śūnya.*

[65] *dharma-kāya = dharma-rāśi.*

[66] *dharmatā.*

[67] *Dharma-kāya = Buddha.*

[68] *dharma.*

[69] *skandha* (5).

[70] *āyatana* (12).

[71] *dhātu* (18).

[72] *svabhāva-śūnya.*

[73] *citta-saṃprayukta-saṃskāra.*

[74] *anātma-vāda = niḥ-svabhāva-vāda = pudgala-nairātmya - pudgala-śūnyatā.*

[75] *dharma-nairātmya = dharma-śūnyatā = svabhāva-śūnyata = paraspara-apekṣatā, или просто śūnyatā.* Из данных, приведенных в моей книге "Nirvāṇa" (с.43, примеч.1), с достаточной очевидностью вытекает, что *śūnyatā* не означает просто *abhāva*, но *itaretara-abhāva = paraspara-apekṣatā*, что означает отсутствие конечной реальности (= *aparinispannatā*) или "относительность". Оппоненты называли ее abhāva, ср. Nyāya — sūtra I, 1,34 (ср. W.Ruben. Die Nyāya — sūtras. An. 260). Е.Обермиллер обратил мое внимание на следующий красноречивый отрывок из Abhisamayālaṅkarāloka Харибхадры (Minaeff. — MSS. fol.71b, с.7—9) — *dharmasya dharmeṇa śūnyatvāt sarva-dharma = śūnyatā, sarva-dharmāṇām saṃskṛta-asaṃskṛta-rāśer itaretarāpeksatvena svabhāna-aparinispannatvāt.*

Это отрицание конечной реальности элементов, принятых в качестве реальных в учении раннего буддизма, и является первой характерной чертой нового буддизма.

Учение о причинности, причинности как функциональной зависимости каждого элемента от всех остальных[76], а не как производство чего-то нового из существующих вещей[77],— это учение, столь характерное для буддизма с самого его возникновения, было не только сохранено в новом буддизме, но и провозглашено краеугольным камнем всего здания[78]. Однако смысл этого учения несколько изменился. В раннем буддизме все элементы взаимозависимы и реальны; в новом же буддизме в соответствии с новым определением реальности они нереальны именно по причине взаимозависимости[79]. Первая часть принципа "взаимозависимого возникновения" выдвигается на передний план, а вторая опускается вообще. С точки зрения конечной реальности вселенная представляет одно лишенное движения целое, в котором ничто не возникает и ничто не исчезает. Точно так же ничто не возникает ни из того же самого вещества, как полагают последователи санкхьи, ни из чего-либо иного, как утверждают вайшешики; отрицается и мгновенное, "вспыхивающее" существование элементов, принятое ранними буддистами. Возникновения нет вообще[80]. Это — вторая характерная черта нового буддизма, который полностью отвергает реальную причинность, растворяя реальность в одном неподвижном "целом".

Тем не менее новый буддизм не безусловно отвергал реальность эмпирического мира; он лишь утверждал, что эмпирическая реальность не является конечной реальностью. Таким образом, для него существуют две реальности: одна — поверхностная[81], другая — глубинная[82]. Первая выступает как иллюзорный аспект реальности, вторая же является реальностью в конечном, абсолютном смысле. Эти две реальности, или "две истины", заняли в новом буддизме место "четырех истин" раннего учения.

Следующей характерной чертой нового буддизма было его учение о полной равнозначности эмпирического мира и абсолюта, сансары и нирваны[83]. Все элементы, которые в раннем буддизме считались бездействующими только в нирване и активными энергиями в обычной жизни, были объявлены вечно бездействующими, а их активность — иллюзией. Поскольку эмпирический мир, таким образом, лишь иллюзорная кажимость, в которой абсолют проявляется ограниченному пониманию обыкновенного человека, то между двумя

---

[76] *pratītya-samutpāda.*

[77] *na svabhāvata utpādaḥ.*

[78] Ср. начальные стихи из Mādhyamika-kārikāḥ и TS.

[79] Ср. в моей "Nirvāṇa", с.41.

[80] Ср. там же, с.40, сн.2.

[81] *saṃvṛti-satya.*

[82] *sāṃvṛta-satya = paramārtha-satya.*

[83] Ср. там же, с.205.

этими мирами не существует принципиального различия. Абсолют, или нирвана, это не что иное, как вселенная, рассматриваемая sub specie aeternitatis. Этот аспект абсолютно реального не может быть познан с помощью обычных средств эмпирического познания. Методы и результаты дискурсивного мышления поэтому отвергаются как совершенно бесполезные для познания абсолюта. Вследствие этого все логические конструкции, как и все конструкции раннего буддизма вообще — его буддология, его нирвана, его "четыре истины" и т.д., признаются совершенно негодными как ложные и противоречивые[84]. Единственным источником истинного знания является мистическая интуиция святого и откровение нового буддийского писания, главное содержание которого составляет монистический взгляд на вселенную. Такова следующая хорошо известная особенность нового буддизма — безжалостное осуждение им всей логики и предпочтение, отдаваемое мистицизму и откровению.

Впоследствии от этой главной релятивистской традиции отделилась так называемая школа сватантриков с ее более умеренными тенденциями /22/. Эта школа принимала некоторые логические методы для аргументированной защиты своих исходных положений, но значение этой логики сводилось тем не менее к разрушению всех фундаментальных принципов, на которых основано познание.

В "великой колеснице" концепция "пути к спасению" подверглась изменению в том отношении, что идеал предшествующего периода, периода "малой колесницы", объявлялся эгоистическим, а вместо него был провозглашен идеал не личного спасения, но спасения всего человечества, более того, всего мира живых существ, идеал, который вполне гармонировал с монистической тенденцией махаянского мировоззрения. Эмпирическому миру отводилась роль тени, отбрасываемой реальностью, только в том смысле, что как поле для реализации трансцендентальных альтруистических добродетелей[85] и "вселенской любви"[86] этот мир служил подготовительной стадией для достижения абсолюта[87]. "Чистая мудрость", которая была одним из элементов святого, отождествляется теперь под названием "Запредельной мудрости"[88] /23/ с одним из аспектов "Космического Тела Будды"[89] /24/, в то время как другим его аспектом выступает вся вселенная, рассматриваемая sub specie aeternitatis[90]. Будда перестал быть человеком. Под именем "Тела высшего блаженства"[91] он превратился в бо-

---

[84] Там же, с.183.

[85] *pāramitā.*

[86] *mahā-karuṇā.*

[87] *nirvāṇa = dharma-kāya.*

[88] *prajñā-paramitā.*

[89] *jñāna-kāya.*

[90] *svabhāva-kāya.*

[91] *sambhoga-kāya.*

га в подлинном смысле слова. Но тем не менее он не был творцом вселенной. Эту черту новая буддология сохранила от раннего буддизма. Будда по-прежнему был подвержен действию закона причинности, или, согласно новой интерпретации, закона иллюзии[92]. Только "Космическое Тело" в своем двойственном аспекте находилось за пределами иллюзии и причинности. В этот период буддизм становится религией, "Высокой церковью". Так же как и индуизм, он является выражением эзотерического пантеизма под покровом своего рода экзотерического политеизма, поскольку свои культовые формы поклонения он заимствовал из широко распространенных в тот период тауматургических, так называемых "тантристских" ритуалов. Что касается пластического воплощения своих идеалов, то здесь он с самого начала использовал искусство греческих мастеров /25/.

Таковы те глубинные изменения, которые произошли в буддизме во второй период его истории.

Новая, или "Высокая церковь" не стремилась, однако, к разрыву с прежней, или "Низкой церковью". Была разработана теория о том, что каждый человек в зависимости от своих естественных склонностей и от "семени"[93] состояния Будды, заложенного в его сердце, выбирает либо "Великую колесницу", либо "Малую" как наиболее подходящий путь своего спасения. Обе церкви продолжали жить под крышей одних и тех же монастырей.

§ 5. Третий период буддийской философии

Спустя еще 500 лет, в конце первого тысячелетия истории буддизма в Индии, в его философской ориентации произошли новые важные изменения. Этот период дальнейшего развития буддизма совпал с золотым веком индийской цивилизации /26/, когда бо́льшая часть страны была объединена в условиях процветающего правления династии Гуптов. Бурно развивались искусства и науки, и в их возрождении буддисты сыграли выдающуюся роль. Окончательно новое направление буддийской философии было придано двумя выдающимися людьми, уроженцами Пешавара, — святым Асангой и его братом, учителем Васубандху /27/. В полном соответствии с духом нового времени было отброшено прежнее осуждение всякой логики, и буддисты начали проявлять живой интерес к логическим проблемам. Острый интерес к логике, который к концу этого периода стал подавляющим и практически вытеснил другие аспекты теории буддизма, и является первой характерной особенностью третьего периода истории буддийской философии.

Исходным пунктом нового направления представляется нечто вроде индийского варианта "Cogito, ergo sum". "Мы

[92] *saṃvṛti*; в *sambhoga-kāya* заметен "некоторый след *duḥkha-satya*".

[93] *bīja = prakṛti-stham gotram*.

не можем отрицать достоверность интроспекции, — заявляли теперь буддисты, возражая школе, отстаивающей концепцию всеобщей иллюзорности, — потому что, если мы отвергнем интроспекцию, мы должны будем отвергнуть и само сознание, но в таком случае вся вселенная будет приведена к состоянию абсолютного хаоса". "Если мы действительно не знаем, что мы познаем лоскут синего цвета, то мы никогда не познаем и самой синевы. Поэтому интроспекция должна быть допущена в качестве достоверного источника познания"[94]. Впоследствии проблема интроспекции разделила всю индийскую, как и буддийскую, философию на два лагеря — защитников интроспекции и ее противников[95], но первоначально теория интроспекции была, по всей вероятности, направлена против крайнего скептицизма мадхьямиков /28/. Теория интроспекции и представляла вторую характерную особенность буддийской философии третьего периода.

Следующей особенностью, наложившей свой отпечаток на весь этот период, явилось то обстоятельство, что скептицизм в отношении существования внешнего мира, характерный для предшествующего периода, был полностью сохранен. Буддизм превратился в идеалистическую систему. Он утверждал, что всякое существование с необходимостью является ментальным[96] и что наши идеи не имеют опоры в соответствующей внешней реальности[97]. При этом, однако, не все идеи представлялись в равной степени реальными; были установлены степени их реальности. Все идеи подразделялись на абсолютно воображаемые[98], относительно реальные[99] и абсолютно реальные[100]. Вторая и третья из этих категорий рассматривались как реальные. Таким образом, принималось существование двух видов реальности — относительной и абсолютной, тогда как в предшествующий период все идеи объявлялись нереальными[101] именно потому, что они были относительными[102]. Это превращение буддийской философии в идеалистическую систему представляет третью характерную особенность последней фазы истории буддизма.

И наконец, важной особенностью нового буддизма является его теория "сознания-сокровищницы"[103], теория, ко-

---

[94] В SDS приводится формулировка, взятая, по-видимому, из Pr. viniścaya, ср. NK, с.261. Более точно индийскую формулу можно сформулировать следующим образом: *cogitantem me sentio, ne sit caecus mundus omnis* = *svasaṃvedanam angīkāryam, anyathā jagad-āndhyam prasajyeta*. Проф. Сильвэн Леви, впрочем, уже сопоставлял *sva-saṃvedana* с *cogito ergo sum*, ср. Mahāyāna-sūtrālaṅkāra II, 20.

[95] Ср. BL. Vol.II, с.29, сн.4.

[96] *vijñāna-mātra-vāda* = *sems-tsam-pa*.

[97] *nirālambana-vāda*.

[98] *parikalpita*.

[99] *para-tantra*.

[100] *pari-niṣpanna*.

[101] *śūnya*.

[102] *paraspara-apekṣa*.

[103] *ālaya-vijñāna*.

3 Зак. 1594

торая господствовала в первой половине этого периода и практически потеряла всякое значение к его концу. Согласно этой теории, поскольку не существует внешнего мира и постигающего его познания, а есть только интроспективное познание, которое постигает, так сказать, самое себя, то вся вселенная, реальный мир представляются состоящими из бесконечного множества возможных идей, которые находятся как бы в "дремлющем" состоянии в сокровищнице сознания. Реальность в таком случае превращается в возможность рефлексии, а вселенная есть лишь максимум возможной реальности. Необходимым дополнением к этому "накопленному сознанию" выступает концепция безначальной "жизненной силы"[104], силы, которая стимулирует действенное существование многочисленных рядов факторов, составляющих действительную реальность. Подобно европейским рационалистам, полагавшим, что бесконечность возможных вещей включена в божественный разум и что бог избирает и наделяет реальностью те из них, которые в совокупности и образует максимум возможной реальности, буддисты придерживались аналогичной точки зрения, с той лишь разницей, что божественный разум был заменен у них "сознанием-сокровищницей"[105], а воля бога — жизненной силой. Такова последняя отличительная черта последней фазы истории буддийской философии.

Так же, как и два предыдущих периода, заключительный период представлен школами, для которых характерны крайние и умеренные тенденции[106]. Представителя последней школы, как будет показано далее, отказались от крайнего идеализма, преобладавшего в начале третьего периода[107], и перешли к критическому или трансцендентальному идеализму. Эта школа отказалась также и от теории "сознания-сокровищницы", поскольку это сознание является не чем иным, как завуалированным признанием души.

Как религия буддизм оставался в этот период практически таким же, каким он был на протяжении предыдущих пятисот лет. Некоторые изменения были внесены в теорию нирваны, Будды и абсолюта, с тем чтобы привести ее в соответствие с идеалистическими принципами системы. Величайшими представителями этого периода были свободные мыслители. Изучению системы их философии и посвящена настоящая работа (см. схему).

§ 6. Место буддийской логики в истории индийской философии

Таково было положение дел, каким его застали в своей собственной среде ранние буддийские логики, когда они впервые занялись логическими исследованиями. Они нашли

---

[104] *anādi-vāsanā*.

[105] *āgama-anusārin*.

[106] *nyāya-vādin*.

[107] Ср. BL. Vol.II, с.329.

Схема трех главных фаз буддизма

	Первый период		Второй период		Заключительный период	
Центральные концепции	Плюрализм (*pudgala-śūnyatā*)		Монизм (*sarva-dharma-śūnyatā*)		Идеализм (*bāhya-artha-śūnyatā*)	
Школы	Крайние Сарвастивадины	Умереииые Ватсипутрии	Крайние Прасангики	Умереииые Сватантрики	Крайние Асама-анусарины	Умереииые Ньяя-вадины
Главные представители			Нагарджуна и Деве	Бхавья	Асанга и Васубандху	Дигиага и Дхармакирти

там три различные системы. Но в широкой перспективе духовной жизни всей Индии разнообразие философских концепций было еще более значительным. Оно было поистине бесконечным. Однако из всего этого бесконечного разнообразия, по-видимому, только семь философских систем оказали определенное, положительное или отрицательное, влияние на формирование различных фаз буддийской философии[108]. Этими системами явились: 1) материализм (*Cārvaka-Bārhaspatya*), 2) джайнизм с его учением о всеобщей одушевленности, 3) эволюционизм санкхьи, 4) мистицизм йоги, 5) монизм веданты (*Aupaniṣada-Vedānta*), 6) реализм ортодоксальных мимансаков и 7) реализм ньяя-вайшешики.

1) Материализм

Индийские материалисты[109] отрицали существование какой бы то ни было духовной субстанции, как это и свойственно любой форме материализма. Следовательно, никакой души, никакого бога. Дух — это всего лишь продукт некоторых материальных веществ, подобно тому как винный спирт — это продукт ферментации[110]. Поэтому материалисты не допускали никакого иного источника нашего знания, кроме чувственного восприятия[111]. Знание для них сводилось, так сказать, к физиологическим рефлексам.

Кроме того, они отрицали какой бы то ни было установленный порядок во вселенной, сводя его к игре случая. Они не признавали никакого априорного, обязательного, вечного нравственного закона и утверждали, что "палка", т.е. кодекс наказаний, и является законом. Поэтому они отрицали закон воздаяния как нечто, существующее помимо случайного воздействия или вознаграждения со стороны мирской власти. Если оперировать категориями индийской культуры, они отрицали закон кармы. Хорошо известен тот факт, что материализм всячески поощрялся и изучался в Индии в школах политической мысли[112]. Политические деятели, освободив, таким образом, свою совесть от всех

---

[108] Здесь упомянуты только те системы, свидетельства о которых сохранились в письменных источниках. Влияние тех современников Будды, произведения которых не дошли до нас, было гораздо более сильным. О воздействии на джайнизм и буддизм пяти еретических учителей см. очень интересные сведения, собранные в книге В.Ч.Лоу: B.C.Law. Historical Gleanings. Calcutta, 1922, с.21 и сл.

[109] До сих пор основным нашим источником по индийскому материализму является "Сарва-даршана-санграха" Мадхавы. Совсем недавно эти сведения были значительно дополнены проф. Дж.Туччи. Проф. М.Тубянский в настоящее время занимается собиранием материалов по этой теме из тибетских источников.

[110] SDS, с.7.

[111] Там же, с.3.

[112] Например, в таких школах, как бархаспатья, аушанаса и т.д.

нравственных запретов, проповедовали деловой маккиавелизм в политике. Они поддерживали существующий социальный строй и освящающую его религию, нисколько не заботясь о том, чтобы быть религиозными самим[113]. Однако материализм процветал, по-видимому, не только среди правящих классов индуистского общества; он имел своих последователей также и среди широких масс. Из шести известных проповедников, странствовавших во времена Будды по деревням Индостана, по крайней мере двое были материалистами.

Следующей чертой материализма, представляющей лишь логическое следствие предыдущей, было отрицание какой бы то ни было высшей цели в жизни, за исключением личного интереса. Идея самоотречения, принесения в жертву личных интересов и даже собственной жизни во имя более высокой цели, столь характерная для буддизма, казалась материалистам крайне нелепой. Пользуясь индийской терминологией, можно сказать, что они отрицали нирвану. "Твоя смерть и есть твоя нирвана, — утверждали они[114], — и нет никакой другой!"

В отрицании души и бога буддизм до некоторой степени совпадал с материализмом, однако он резко расходился с ним в признании кармы и нирваны /29/.

2) Джайнизм

В джайнизме, с другой стороны, буддисты встретились с подробно разработанной теорией морального осквернения и очищения[115] и с теорией всеобщей одушевленности, распространяемой даже на растения и неодушевленные, неорганические предметы, которые, как полагали джайны, также наделены душой. Но души в джайнском учении выступают как полуматериальные субстанции, сопряженные с телом и подверженные увеличению в размерах вместе с ростом тела. Моральное загрязнение представлялось как приток тончайшего оскверняющего вещества внутрь души через поры кожи[116]. Душа в таком случае наполнялась этим веществом, как мешок наполняется песком. Нравственный прогресс объясняется как результат закупоривания отверстий, через которые могла бы проникнуть оскверняющая материя, и последующее очищение святой души и вознесение ее в конечную нирвану в тех высочайших сферах, которые являются пределом всякого движения[117]. Таким образом, нравствен-

---

[113] Ср.: "Артхашастра" I, 39—40.

[114] SDS, с.7.

[115] Подобно буддизму, джайнизм можно охарактеризовать как *saṃkleśa-vyavadāniko dharmaḥ*, т.е. нравственную проповедь.

[116] Ср. великолепное изложение джайнской концепции кармы в книге проф. Х. фон Глазенаппа, посвященной этому вопросу.

[117] Где прекращается элемент дхармы и начинается элемент адхармы.

ный закон выступает в джайнизме как гипостазированный суперреализм. Если пользоваться индийской терминологией, то можно сказать, что джайнская карма материальна[118].

По отношению к двум этим противоположным точкам зрения буддизм придерживался того, что сам он называл "Срединным путем". Он отверг субстанциальную душу и бога, сохранив при этом существование психических явлений и признав реальность кармы и нирваны, которые он очистил от всякой примеси суперреализма.

Аналогичным образом, онтология джайнов обнаруживает многие черты, сходные с буддизмом. Отправная точка обоих учений по сути одна и та же — это решительное возражение против монизма араньяк и упанишад, в которых истинное бытие постулируется как одна вечная и неизменная субстанция, не имеющая начала и конца. Как и буддисты, джайны возражали на это, что бытие "связано с возникновением, длительностью и разрушением"[119].

Философские системы того времени делились в Индии на "радикальные" и "не-радикальные"[120]. Они утверждали, что всякая вещь по своей сущности вечна и что изменение — это только кажимость, или что всякая вещь изменчива, а ее постоянство является лишь видимостью. К этим "радикальным" системам принадлежали веданта и санкхья, с одной стороны, и буддизм — с другой. "Не-радикальные" же системы допускали существование вечной субстанции, наделенной реальными изменяющимися качествами. Этого принципа придерживались джайнизм, древняя школа йоги[121] и вайшешики или их предшественники. Поскольку джайнизм значительно древнее истоков буддизма[122], то вполне вероятно, что именно ему принадлежала ведущая роль в выступлении против монистических идей. Для защиты своей промежуточной позиции джайны разработали любопытный диалектический метод[123], согласно которому существование и несуществование внутренне присущи любому объекту; поэтому всякий предикат мог рассматриваться как частично истинный и частично ложный. Даже такой предикат, как "быть невыразимым"[124], мог и утверждаться и отрицаться относительно каждого объекта одновременно. Этот метод представляется своеобразным ответом на метод мадхьямики, доказывающий "невыразимый" характер абсолютной реальности[125] посредством сведения всех ее возможных предикатов к абсурду, что, таким образом, сводило эмпирическую реальность к миражу /30/.

---

[118] *karma paudgalikam.*
[119] Ср. H.Jacobi. ERE, статья "Jainism".
[120] *ekānta-anekānta*, ср. NS IV. 1,25,29.
[121] Svāyambhuva-yoga, ср. NK, с.32.
[122] Ср. H.Jacobi. ERE, статья "Jainism".
[123] *syād-vāda.*
[124] *anirvacanīya-avaktavya.*
[125] *anabhilāpya-anirvacanīya-śūnya.*

3) Система санкхья

Философия системы санкхья знаменует собой значительный прогресс в истории индийского умозрения. Она не могла не оказать заметное влияние на все другие индийские системы и школы как в сфере брахманизма, так и вне ее. Когда буддисты нападали на брахманские умозрительные построения со своей критической точки зрения, то они, особенно в более поздний период, сосредоточивали свою деструктивную критику на идее личного бога, такого, как Вишну, и на идее субстанциальной материи, выдвигаемой атеистической санкхьей[126]. В своей классической форме[127] система санкхьи принимала существование множественности индивидуальных душ, с одной стороны, и существование единой, вечной, всепроникающей субстанциальной материи[128] — с другой. Эта материя первоначально представляет недифференцированное условие[129] равновесия и покоя. Затем начинается процесс ее эволюции[130]. При этом материя никогда не пребывает в состоянии покоя, она постоянно изменяется, изменяется каждое мгновение[131], но в конце концов вновь возвращается к состоянию покоя и равновесия. Эта материя включает в себя не только человеческое тело, но и все наши психические состояния, которым также приписываются материальное происхождение и сущность[132]. Души в санкхье представляют собой только чистый, неизменяющийся свет, который озаряет как эволюционный процесс, так и процесс мыслительной рефлексии. Связь между этой постоянно изменяющейся материей и абсолютно неподвижным духом является наиболее слабым местом всей системы. Буддисты разрушили и высмеяли эту искусственно сконструированную связь[133]. Начало и конец эволюционного процесса в санкхье также остаются необъяснимыми; предлагаемое объяснение представляется крайне слабым. Но сама идея вечной материи, которая никогда не пребывает в состоянии покоя, а все время переходит из одной формы в другую, безусловно является очень сильным местом всей системы и делает честь философам этой школы, так отчетливо сформулировавшим на столь раннем этапе истории человеческой мысли представление о вечно движущейся материи.

В этом пункте буддисты очень близко подходят к санкхьяикам. Они также придерживались той точки зрения, что

---

[126] *īśvara-pradhānādi*, ср. TSP, с.11,131 и Tātp., с.338, 14.

[127] В своей ранней форме, зафиксированной Чаракой (IV, 1) /31/, когда *pradhāna* и *brahman* были одной и той же сущностью, параллелизм с буддизмом представлялся еще более значительным; ср. в особенности IV, 1.44, где упоминается учение о *sarūpya*.

[128] *pradhāna*.

[129] *avyakta*.

[130] *pariṇāma*.

[131] *pratikṣaṇa-pariṇāma*.

[132] *jaḍa*.

[133] Ср. NB и NBT, перевод в т.II, с.203 и сл.

все существующее никогда не пребывает в состоянии покоя; поэтому они постоянно были озабочены тем[134], чтобы не выпустить из виду фундаментальное различие между обеими системами, поскольку эта характерная черта очень сближала их учения. Между ними существовало вполне установимое взаимное влияние во всем, что касалось их попыток разрешения проблемы мгновенности бытия[135]. Мы вернемся к этому вопросу при анализе буддийской теории всеобщего потока бытия /32/, но уже сейчас можно отметить то обстоятельство, что буддисты вообще отвергали существование субстанциальной материи. Движение сводилось у них к серии мгновенных состояний, это было движение staccato как серия вспышек потока энергии. У последователей санкхьи же движение уплотнено, это своего рода движение legato, мгновенные изменения являются лишь изменениями колеблющегося субстанциального вещества, с которым они отождествляются. "Все непостоянно"[136], — говорят буддисты, потому что для них не существует неизменного вещества. "Все постоянно"[137], — говорят последователи санкхьи, потому что, хотя материя никогда не пребывает в состоянии покоя, сущностно она является одним и тем же вещественным первоначалом[138].

Обе системы обнаруживают общую тенденцию в доведении анализа бытия до последних, мельчайших элементов, которые представляются как абсолютные качества или как вещи, обладающие только одним-единственным качеством. Они так и называются в обеих системах "качествами" (*guṇa* — *dharma*) в смысле абсолютных качеств, некоторой разновидности атомарных или инфраатомарных энергий, которые и образуют вещи эмпирического мира. Обе системы поэтому согласны между собой и в отрицании объективной реальности категорий субстанции и качества[139], а также связывающего их отношения внутренней присущности. В философии санкхьи нет изолированного существования качеств. То, что мы называем качеством, есть на самом деле не что иное, как единичное проявление неуловимой сущности. Каждой новой единице качества соответствует тончайший квант материи, который называется *guṇa* — "качество", но представляет неуловимую субстанциальную сущность. То же самое относится

---

[134] Ср. AKB V: 25 и сл. и СС, с.80.

[135] Ср. СС, с.42 и сл.

[136] "*sarvam anityam*", ср. NS IV, 1.25 и сл.

[137] "*sarvam nityam*", ср. там же, IV, 1.29 и сл.; несмотря на это различие, обе системы отстаивают теорию мгновенности (*kṣaṇikatva*).

[138] Результат и причина являются одним и тем же веществом — *sat-kārya-vāda*.

[139] Ср.: S.N.Dasgupta. History, I, c.243—244; он сравнивает *guṇa* системы санкхьи с "Reals" Гербарта; такое сравнение, на мой взгляд, вполне уместно. *Guṇa*, так же как и *dharma*, есть по сути дела "Dinge mit absolut einfacher Qualität".

и к раннему буддизму, где все качества являются субстанциальными[140], или, более точно, динамическими сущностями, хотя они также называются *dharmāḥ*, "качествами".

Система санкхья может, таким образом, считаться первым серьезным шагом индийского мировоззрения против наивного реализма. Санкхья стала первым союзником буддизма в его борьбе против крайних реалистических систем /34/.

4) Система йога

Йогическая практика сосредоточенной медитации представляла весьма распространенную черту религиозной жизни древней Индии, и все индийские философские системы, за единственным исключением мимансы и, разумеется, материалистов, были вынуждены приспосабливать свои теории таким образом, чтобы допустить возможность проникновения в них мистицизма. Некоторые ученые, однако, преувеличивали значение тех особенностей, которые объединяли буддизм с различными школами йогической философии. И действительно, практическая сторона обеих систем — практика аскетизма и трансовой медитации, концепции нравственности, теория кармы и учение об оскверняющих и очищающих нравственных силах — во многих отношениях сходна, но это сходство распространяется также и на джайнизм и на многие другие системы. Онтологическое учение йогической школы Патанджали (*Pātañjala-yoga*) было почти полностью заимствовано из санкхьи. Однако старая школа йоги, называемая Сваямбхува-йога (*Svāyambhuva-yoga*)[141], допускала существование вечной материи наряду с ее непостоянными, но реальными качествами; она принимала также реальность отношения "субстанция — качество" и, очевидно, все следствия, которые вытекали из этого фундаментального принципа для ее онтологии, психологии и теологии. Это и давало возможность йогам, не впадая в противоречие, выступать в роли защитников монотеизма в древней Индии. Они верили в личного, всемогущего, всеведущего и всемилостивого бога, и только эта черта, несомненно, и отделяла их не только от буддистов, но равным образом и от последователей атеистической санкхьи[142]. Как "не-ради-

---

[140] Ср. замечание Яшомитры /33/: *vidyamānam dravyam* (СС, с.26, сн.), но здесь *dravya* является *kṣaṇikam*, "субстанцией без длительности".

[141] Эти Сваямбхува-йогины отнюдь не были саткарьявадинами (*sat-kārya-vādin*), или являлись таковыми в весьма умеренной степени, в какой таковыми можно назвать всех реалистов. Ср. NK, с.32 и Tātp., с.428.20 и сл. Нет вообще никакой необходимости допускать, что йоги, упомянутые Ватсьяяной (Vātsyāyana) в NS I, 1,29, были йогами школы Патанджали, как это утверждает г-н К.Чаттопадхьяя, JRAS, 1927, с.854 и сл.

[142] О всех противоречиях, которые возникают в системе Патанджали вследствие допущения личного бога, см. Tuxen. Yoga, с.62 и сл.

кальная"[143] система, старая школа подлинной йоги едва ли могла иметь много общего с двумя этими "радикальными"[144] системами. Но практический мистицизм йоги и ее теория кармы образуют общую основу великого множества индийских систем. Даже позднейшие буддийские логики, несмотря на их антипатию к некритическим методам мышления, были тем не менее вынуждены оставить лазейку для проникновения в их учение крайнего мистицизма и тем самым поддержать религиозную теорию святого и Будды. Такой лазейкой служил некоторый вид интеллигибельной интуиции[145], определяемой как способность непосредственного созерцания (как если бы объект находился перед органами чувств) того состояния вселенной, которое выступает для философа в абстрактной и неопределенной форме как необходимое следствие логического анализа. В позднейшем идеалистическом буддизме эта мистическая интуиция рационалистического конструирования[146] была тем основным, что осталось от древнего мистицизма. В раннем буддизме же такая интуиция была последней и наиболее эффективной стадией "пути к спасению" и предназначалась для достижения сверхъестественных результатов /35/.

5) Веданта

Взаимоотношения между буддизмом и ведантой, их взаимовлияние, взаимное притяжение и отталкивание в различные периоды их параллельного развития представляют одну из наиболее интересных глав истории индийской философии и заслуживают специального исследования. Как уже отмечалось, буддизм иногда был вынужден тщательно соблюдать линию демаркации, отделяющую его от философских систем санкхьи и йоги, с тем чтобы не быть смешанным с ними. Но что касается веданты, то с ней буддизм действительно совпадал иногда до такой степени, что между ними не оставалось существенных различий, за исключением различий в способе выражения и терминологии. В первый период буддийская философия представляет прямую противоположность философии упанишад. Подобно тому как философия упанишад провозглашает, что вселенная — суть единое целое, "одно без второго", что субъект и объект, Я и Мир /36/, индивидуальная душа и душа вселенной сливаются в одном и том же единстве, буддизм с не меньшей решительностью заявляет, что реального единства не существует вообще, что каждая вещь дискретна и распадается на бесконечное множество мельчайших элементов, что индивид представляет совокупность физических и психических элементов, за кото-

---

[143] *an-ekānta*.
[144] *ekānta*.
[145] *yogi-pratyakṣa*, ср. в моей книге "Nirvāṇa", с.16 и сл.
[146] *bhūta-artha*, ср. NBT, с.11,17.

рыми нет никакой реальной души, и что внешний мир является агрегатом непостоянных элементов, за которыми также нет никакой вечной материи. Однако во второй период, как уже было сказано, причинность, которая является связующим звеном между изолированными элементами, начинает гипостазироваться; она превращается в единственную субстанцию вселенной, в которой растворяются и становятся "пустыми", лишенными какой бы то ни было реальности в самих себе все изолированные элементы первого периода истории буддизма. Дух восстания против монизма, породив наиболее интересную систему крайнего плюрализма, более не существовал; он был не в состоянии разрушить индийский монизм, который оставался непоколебимым — настолько глубоко он укоренился в своих брахманских цитаделях.

Напротив, монизм сам перешел в наступление и в конце концов триумфально утвердился в самом сердце нового буддизма. Пересаженный на свежую почву, старый монизм вызвал мощный рост различных систем. В школах Нагарджуны и Девы он обрел свое диалектическое основание на путях диалектического разрушения всех других систем. В школах Асанги и Васубандху он был установлен догматически как система идеализма; и, наконец, в школах Дигнаги и Дхармакирти он получил критическое обоснование на базе эпистемологии и логики. Это бурное развитие доказательной защиты не могло не повлиять, в свою очередь, на представителей прежней монистической традиции, и мы видим, что Гаудапада основывает новую школу веданты и прямо признается в том, что он следует буддизму[147] /37/. Это чувство справедливого признания сменяется у Шанкарачарьи духом сектантской нетерпимости и даже крайней ненависти к буддизму, но тем не менее мы находим позднее в той же самой школе таких философов, как Шрихарша[148], который откровенно заявляет, что между его собственными взглядами и взглядами мадхьямиков существуют лишь незначительные расхождения /38/. Таким образом, становится очевидным, что буддизм и веданта выступают в истории индийской философии как стороны, взаимно обязанные друг другу /39/.

б) Миманса

Последователи мимансы были самыми ортодоксальными теологами древней брахманской религии жертвоприношения. Они питали антипатию к любому умозрению, которое не относилось к жертвоприношению. Священные тексты, веды, были для них не более чем набором приблизительно семидесяти предписаний[149], связанных с жертвоприношением и устанавливающих тот вид вознаграждения[150], который ими опре-

---

[147] Ср. Māṇḍūkyop. Kārika IV; ср. S.N.D a s g u p t a. History, vol.I, с.422 и сл.

[148] Ср. Khaṇḍana-Khaṇḍa-Khādya, с.19 и 29 (Chowkh). — *Mādhyamikādi-vāg-vyavahārāṇām svarūpāpalāpo na śakyata iti.*

[149] *utpatti-vidhi.*

[150] *phala-vidhi.*

делялся. В этой религии не было ни религиозных эмоций, ни нравственного возвышения; все основывалось на принципе: уплати брахману его долю, и ты будешь вознагражден! Однако и мимансаков стимулировала необходимость защищать эту деловую религию, и для укрепления авторитета вед они предложили теорию вечных звуков речи. Согласно этой теории, алфавит[151], из которого состоит наша речь, представляет отнюдь не обычные звуки и шумы[152]. Звуки речи — это субстанции sui generis, вечные и вездесущие, но недоступные восприятию обычных людей иначе, чем только в случайных своих проявлениях. Подобно тому как свет не порождает, а лишь обнаруживает предметы, на которые он падает, так и наша речевая артикуляция только проявляет, а не производит ведические звуки. Эту абсурдную идею, являющуюся объектом нападок всех других ортодоксальных и неортодоксальных школ, мимансаки защищали с помощью аргументов и софизмов необычайной диалектической тонкости. Идеей вечности звуков, по-видимому, и исчерпывались все их умозрительные построения, поскольку по всем остальным проблемам они придерживались бесспорно реалистических, антиметафизических, негативных позиций. Никакого богатворца, никакого всеведущего существа, никаких святых, никакого мистицизма вообще — только мир, как он является нашим чувствам, и ничего более. Поэтому — никаких врожденных идей, никакого конструирующего познания, никаких образов, никакой интроспекции — только чистое сознание[153], tabula rasa чувствительности и памяти, которая регистрирует и сохраняет все содержание внешнего опыта. Тот же самый дух сверхреализма, который проявляется в теории вечных артикулированных звуков, выступает также и в теории расчисленного воздаяния. Каждый отдельный акт, из набора которых и состоит сложное жертвоприношение, производит свой отдельный результат[154], затем эти результаты складываются и обусловливают как конечное воздаяние[155] тот результат, на достижение которого и было рассчитано все жертвоприношение. В своем реализме и логике мимансаки едва отличаются от представителей реалистической школы ньяя-вайшешики; исходной точкой расхождения между ними явилась только проблема вечных артикулированных звуков. Наиболее решительными оппонентами мимансы были буддисты. Едва ли существует хотя бы одна проблема философии, в решении которой обе системы не занимали бы диаметрально противоположных позиций.

Однако, сколь значительно все эти философские систе-

[151] *gakārādi*.

[152] Для мимансаков школы Бхатты (*Bhāṭṭa-Mīmāṁsaka*) дхвани (*dhvani*) есть качество (*guṇa*) акаши (*ākāśa*), как и для вайшешиков, но варна (*varṇa*) выступает как субстанция (*dravya*) и является вечной (*nitya*).

[153] *nirākāram vijñānam*.

[154] *bhāga-apūrva*.

[155] *samāhāra-apūrva*, ср. об *apūrva* в словаре Гольдштюкера.

мы ни различались бы между собой в отношении онтологии, они имели ту общую черту, что их теория познания оставалась, вообще говоря, на стадии наивного реализма. Даже веданта, несмотря на весь свой спиритуалистический монизм, принимала на эмпирическом уровне реалистическую теорию источников нашего познания. Почти в каждой системе мы встречаем все тот же луч света, который движется к объекту, схватывает его форму и возвращается с нею назад в душу индивидуума. И тот факт, что этот луч света, этот объект и эта индивидуальная душа представляют собой одну и ту же сущность, нисколько не нарушает реалистических привычек мышления этих философов.

Теория этой реалистической эпистемологии детально разрабатывалась и отстаивалась в школе ньяя-вайшешики /40/.

7) Система ньяя-вайшешика

Буддийская логика была создана в духе решительной противоположности логике этих реалистов, и, поскольку в ходе исследования нам часто придется ссылаться на их систему, будет нелишним остановиться здесь на ее ведущих принципах.

Индийские реалисты утверждают, что внешний мир познается нами в его истинной реальности. Не существует ни врожденных идей[156], ни априорных принципов[157]. Все приходит к познающему индивидууму извне. Все содержание познания представляет собой данные опыта, передаваемые посредством аппарата наших чувств[158] познающей душе, в которой эти данные просеиваются, упорядочиваются[159] и сохраняются как следы прежнего опыта. Эти "дремлющие" следы[160] опыта способны при благоприятных обстоятельствах пробуждаться и порождать воспоминания, которые, смешиваясь с данными нового опыта, создают определенные образы восприятия[161]. Сознание является чистым сознанием[162], оно не содержит никаких образов, но оно созерцает или озаряет внешнюю реальность непосредственно светом своего познания. Сознание изливает свой "чистый" свет на объекты, лежащие в сфере его деятельности. Чувство зрения — это луч света, который достигает объекта[163], схватывает его форму и передает ее познающей душе. Не существует никаких образов, лежащих между внешней реальностью и ее сознанием. Познание, следовательно, не интроспективно[164], оно постигает не образы, оно постигает внешнюю

---

[156] *nirākāram-vijñānam.*

[157] *prāñcah pratyayāḥ, na pratyañcaḥ*, NK, c.267.

[158] *trividha-sannikarṣa.*

[159] *samākalita.*

[160] *saṃskāra = smṛti-janaka-sāmagrī.*

[161] *savikalpakam pratyakṣam.*

[162] *nirākāram vijñānam.*

[163] *prāpya-kārin.*

[164] *svasaṃvedanam nāsti.*

реальность, реальность саму по себе. Самосознание объясняется как логически выводимое познание[165] наличия знания в субъекте или же как следующий шаг в акте восприятия[166]. Структура внешнего мира в точности соответствует тому, что находится в самом нашем познании и в категориях нашего языка /41/. Эта структура включает в себя субстанции и чувственные качества, которые могут восприниматься нашими органами чувств. Качества ингерентны, т.е. внутренне присущи реальным субстанциям. Подобным же образом все виды движения являются реальностями per se, ингерирующими в соответствующих субстанциях. Универсалии также суть внешние реальности — реальности, связанные с отдельными вещами, в которых они пребывают благодаря особому отношению, называемому ингеренцией, или внутренней присущностью. Это отношение ингерентности гипостазируется и также представляет собой особую внешнюю реальность. Все другие отношения включаются в каталог бытия под названием качеств, но сама ингеренция является "значением"[167], которое выступает тем не менее как внешняя реальность, отличная от вещей, к которым она относится. Это образует в совокупности шесть категорий бытия — субстанции, качества, движения, универсалии, единичное (особенное) и ингеренцию (присущность) /42/, к которым позднее была добавлена седьмая категория — "несуществование"[168], также представляющая реальное "значение", доступное чувственному восприятию посредством особого контакта. Причинность является творящей, т.е. материальные причины[169] и действенные причины[170] соединяются в процессе созидания новой реальности, которая представляет новую целостность[171] — вещь, до этого не существующую[172], несмотря на постоянное наличие ее материи. Целое — это другая реальная сущность, отличная от частей, из которых она состоит. Вся структура внешнего мира, его отношения и причинность — все это познаваемо посредством органов чувств. Интеллект[173], или разум, — это качество, созданное в душе индивида с помощью особых факторов; он не является сущностью души. Посредством вывода интеллект познает те же самые объекты, которые уже были познаны посредством органов чувств, но он познает их с гораздо большей степенью ясности и отчетливости. Вся система представляет собой не что иное, как

---

[165] *jñātata-vaśāt*, ср. NK, с.267.12.

[166] *anu-vyavasāya*.

[167] *padārtha*.

[168] *abhāva = abhāva indriyeṇa gṛhyate*, ср. Tarka-bhāṣā, с.30; то же принимается и древней санкхьей, ср. Cakrapāṇi на Ċaraka IV, 1, 28; это *viśeṣya-viśeṣaṇa-bhāva-sannikarṣa*.

[169] *samavāyi-kāraṇa*.

[170] *nimitta-kāraṇa*.

[171] *avayavin*.

[172] *asat-kāryam = pūrvam asat kāryam = pūrvam asad avayavi*.

[173] *buddhi*.

последовательно применяемый принцип реализма. Если субстанции реальны, то пребывающие в них универсалии также реальны и связывающие из отношения в такой же мере являются внешними реальностями. И если все это реально, то все это должно быть в равной мере доступно чувственному восприятию. Устанавливается принцип, что чувственное восприятие, которое постигает наличие объекта, находящегося в сфере его деятельности, постигает и присущие этому объекту универсалии и отношения, а также возможное несуществование или отсутствие объекта[174].

Теория вывода и учение о формах силлогизма находятся в реалистических системах в полном согласии с их фундаментальными реалистическими установками. Никаких априорных понятий, никаких необходимых истин, никакой необходимости в дедукции. Всякая дедукция основывается на прежнем опыте, все знание является непреднамеренным. Вся неизменная конкомитация, являясь результатом предшествующего опыта, охватывает только то, до чего доходит этот опыт. Не существует никакой необходимой априорной связи между логическим основанием и его следствием[175]. Отсюда всякая неизменная конкомитация основана на данных опыта, на чувственном знании. Она представляет суммированный результат[176] этого опыта.

Силлогизм в системе ньяя пятичленен. Он является дедуктивным шагом от одного частного случая к другому частному случаю. Поэтому пример играет здесь роль отдельного члена. Общее правило[177], которое должно иллюстрироваться примером, включено в пример как его подчиненная часть. Силлогизм состоит из пяти членов, потому что он является индуктивно-дедуктивным. Его членами выступают тезис, основание, пример (включающий большую посылку), применение (равное малой посылке) и вывод (равный тезису). Например:

1. Тезис: На горе огонь.
2. Основание: Потому что она дымится.
3. Пример: Как на кухне; везде, где дым, там также и огонь.
4. Применение: Гора дымится.
5. Вывод: На горе огонь.

Позднее последователи мимансы, возможно под влиянием буддийской критики, пошли на уступку, признав, что для вывода достаточно либо трех первых членов силлогизма, либо трех последних. В последних трех членах, опустив пример, мы находим классический аристотелевский силлогизм, его первую фигуру.

Помимо теории чувственного восприятия и учения о силлогизме с его вершиной, теорией логических ошибок, тексты

---

[174] *yena indriyeṇa vastu gṛhyate, tena tat-samaveta-guṇa-kriyā-sāmānyādi gṛhyate, tad abhāvas ca.* — Там же.

[175] *yogyatā-saṃbandhaḥ-svabhāva-saṃbandhaḥ.*

[176] *upa-saṃhāreṇa.*

[177] *vyāpti.*

ранней ньяи содержат подробный свод правил по ведению диспутов, т.е. учение о диалектике.

Школа ньяя уже имела свою развитую логику /43/, когда буддисты начали проявлять острый интерес к логическим проблемам. В это время буддийское учение оказалось привитым к древнему добуддийскому стволу. И тогда сразу произошло столкновение между двумя в высшей степени несовместимыми подходами. Брахманская логика была формальной и строилась на фундаменте наивного реализма. Буддисты же в этот период стали критическими идеалистами, их интерес к логике был не формальным, а философским, т.е. эпистемологическим. Реформа логики стала совершенно необходимой. Такая реформа и была осуществлена Дигнагой /44/.

§ 7. *Буддийская логика до Дигнаги*[178]

Фундаментальный текст школы ньяя — афоризмы (или сутры), написанные Готамой, содержат слабо связанные между собой правила ведения диспутов и учебник логики. Его собственно логическая часть, посвященная выводу и силлогизму, сравнительно незначительна. Система реалистической онтологии содержалась в афоризмах родственной школы вайшешиков. Бо́льшая часть сутр ньяи посвящена описанию различных методов ведения публичных диспутов. Здесь приводятся аргументы bona fide[179] и mala fide[180], "придирки"[181], поверхностные ответы[182], логические ошибки[183] и, наконец, перечислены все те случаи, когда арбитр объявляет одного из участников диспута потерпевшим поражение[184]. И только в реформированной новой брахманской логике, в логике, которая возникла в борьбе с буддизмом, эта часть была полностью опущена, а теория силлогизма начала играть главную роль.

Время появления афоризмов ньяи невозможно датировать сколько-нибудь точно[185]. В своей систематизированной

---

[178] См. об этом превосходную статью проф. Дж.Туччи; JRAS. July, 1929, с.451 и сл.. Статья содержит обширную информацию о логических разделах работ Дигнаги и некоторых других работ. Его сведения о содержании фрагментов "Тарка-шастры" не совпадают, однако, со сведениями, собранными А.Востриковым и Б.Васильевым.

[179] *vāda*.

[180] *chala*.

[181] *vitaṇḍā*.

[182] *jāti*.

[183] *hetu-ābhāsa*.

[184] *nigraha-sthāna*.

[185] О предыстории системы ньяя см.: H.Jacobi. Zur Frühgeschichte der Ind.Phil. (Preuss. Ak., 1911); S.C.Vidyābhūṣaṇa. History of India Logic, с.1—50. О предположительной датировке ньяя-сутр Готамы-Акшапады ср. Г.Якоби, JAOS, 1911, с.99, Х.Уи (H.Ui), The Vaiśeṣika Philosophy, с.16 (RAS); L.Suali, Filosofia Indiana, с.14, W.Ruben, Die Nyāya-sūtras, с.XII, S.N.Dasgupta, History, т.1, с.277 и сл. и мою Erkenntnisstheorie und Logik, Anhang II (München, 1924) /45/.

форме система ньяи возникла позднее, чем другие системы классической индийской философии. Однако вполне вероятно, что в форме некоторого пособия по искусству ведения диспутов эта система существовала и в гораздо более ранний период. Буддийские школы хинаяны не сохранили никакого учебника подобного рода, но весьма возможно, что такие учебники должны были существовать. Диспут о реальности души, с которого начинается "Катха-ваттху" (*kathāvatthu*), ведется на таком высоком уровне искусства полемики и обнаруживает столько диалектических приемов, что это наводит на мысль о вероятном существовании специальных руководств по искусству диспута[186]. Силлогистическое формулирование тезиса в этот период еще совершенно неизвестно, но различные полемические приемы зафиксированы в изобилии.

Древнейшими буддийскими сочинениями по искусству диспута, которые дошли до нас в тибетских переводах, являются два трактата Нагарджуны /46/ — "Опровержение в споре"[187] и "Диалектическое расщепление (любого тезиса)"[188]. В обоих трактатах содержится изложение и обоснование единственного в своем роде метода ведения диспута, который состоит не в доказательстве чего-то позитивного, а в применении критерия относительности к любому положительному тезису противника и, таким образом, в диалектическом опровержении его. Нет поистине ничего, что в определенном аспекте не было бы относительно, и поэтому можно отрицать конечную реальность всего существующего, поскольку раскрыта его диалектическая природа. В первом из этих трактатов упоминаются четыре метода доказательства, принятые в школе ньяя, а во втором цитируется начальный афоризм Готамы, перечисляющий 16 основных категорий, которые будут рассматриваться в трактате. Путем применения своей критической секиры относительности Нагарджуна устанавливает, что все эти 16 категорий относительны и поэтому в конечном счете нереальны. Эти факты позволяют нам предположить, что во времена Нагарджуны фундаментальный текст ньяи в той или иной форме уже, по-видимому, существовал. Они также подкрепляют гипотезу о том, что подобного рода трактаты могли уже существовать и среди ранних хинаянских школ и что Нагарджуна был, ве-

---

[186] Этого же мнения придерживается и госпожа К.Рис-Дэвидс (C.A.F.Rhys-Davids), см. статью "Логика (буддийская)" в ERE; ср. V i d y ā b h ū ṣ a ṇ a. History, с.225—250, о следах логических работ в палийской канонической литературе с.157—169, в джайнской канонической литературе.

[187] *Vigraha-vyāvartinī*, ср. Tanjur, Tsa, несколько раз цитированное Чандракирти (Candrakīrti). Краткое изложение см. V i d y ā b h ū ṣ a ṇ a. History..., с.250.

[188] *Vaidalya-sūtra* и *prakaraṇa*, там же. В *prakaraṇa* рассматриваются 16 категорий (*padārtha*); этот текст называется также *pramāṇa-viheṭhana* и *pramāṇa-vidhvaṃsana*, ср. V i d y ā b h ū ṣ a ṇ a. History..., с.257. Третий трактат Нагарджуны (см. там же), видимо, поддельный.

роятно, не первым буддистом, создавшим такие произведения. Если это действительно так, то Нагарджуна, во всяком случае, либо сам ввел обычай рассматривать проблемы диалектики в специальных отдельных трактатах, либо следовал в этом практике более ранних буддийских авторов. Мы видим, что начиная с этого периода каждый сколько-нибудь известный автор составляет свое собственное руководство по диалектике, включающее наставления по ведению публичных диспутов.

В течение последующих столетий буддисты не достигли заметного прогресса в развитии логики. И это вполне естественно. Как могло быть иначе, если полностью преобладали идеи Нагарджуны? В познании абсолюта всякая логика отвергалась. А для практических целей в сфере эмпирического знания реалистическая логика наяиков считалась вполне достаточной[189]. Для буддистов того периода еще не возникло необходимости в ее критике и усовершенствовании. Но с наступлением новой эпохи, когда крайне релятивистская точка зрения Нагарджуны была отвергнута, два брата, Асанга и Васубандху, взяли на себя труд по изучению логики ньяи и по ее приспособлению к идеалистическим основам своей философии.

Асанга /48/ был, по-видимому, первым буддийским автором, который ввел теорию пятичленного силлогизма наяиков в практику буддийских ученых кругов. Он установил также свод правил относительно искусства ведения диспута, существенно не отличающихся от правил, предписываемых школой ньяи. В целом Асанга не представляется особенно самобытной фигурой в области логики и диалектики[190].

Васубандху /49/ был знаменитым учителем логики. Сам он написал три логических трактата. Они не были переведены на тибетский язык, однако сохранился неполный китайский перевод одного из них[191]. Его название Vāda-vid-

---

[189] Отношения между Готамой и Нагарджуной напоминают отношения, существовавшие между Джаймини и Бадараяной /47/, которые цитировали друг друга, см.: Vidyābhūṣaṇa. History..., с.46—47. Более того, термин vitaṇḍā в NS I, 1,1. мы, возможно, должны понимать как не что иное, как метод дискуссии, принятый в Мадхьямике-прасангике; Шрихарша, Khaṇḍ., loc. cit., употребляет термин vaitaṇḍika как синоним мадхьямики. Отсюда вытекает, что школы ньяи и мадхьямики возникли, по-видимому, значительно раньше периода жизни Готамы и Нагарджуны.

[190] Ср. Vidyābhūṣaṇa. History..., с.263—266. Saptadaśa-bhūmi-śāstra приписывается им Майтрее. Ср. Туччи. JRAS, 1929.

[191] Об этой сложной проблеме см.: S.Sugiura. Indian Logic as Preserved in China. Philadelphia, 1900, с.32; Vidyabhūsaṇa. History..., с.267; Iyengar. — JBORS, XII, с.587—91, и IHQ, vol.V, с.81—86; Keith. — IHQ, vol.IV, с.221—227; J.Tucci. — JRAS, 1928, с.368, 1929, с.451, и IHQ, vol.IV, с.630. Туччи полагает, что "Тарка-шастра" не имеет никакого отношения к *vāda-vidhi*. Однако в докладе, прочитанном в Институте буддийской культуры в Ленинграде (этот доклад вскоре должен появиться в печати), Б.Васильев устано-

hi означает "Искусство ведения диспута". Если судить по сохранившейся части, эта работа весьма близко соответствует фундаментальному тексту наяиков. Наиболее существенные моменты системы — определения чувственного восприятия, вывода и истинного высказывания — отсутствуют в сохранившейся части китайского перевода, но они цитируются у Дигнаги[192]. В определении чувственного восприятия утверждается, что это такое знание, которое приходит "от самого объекта"[193]. Здесь ударение на слове "сам" несет особую смысловую нагрузку, так как под ним понимается действенная реальность вещи, объект, реальный в абсолютном смысле. Этот объект принципиально отличен от объекта, построенного в воображении, от объекта, который реален лишь условно-эмпирически[194]. Такое определение, хотя оно вербально весьма незначительно отличается от определения, принятого в школе ньяи[195], является тем не менее вполне буддийским. Однако Дигнага критикует его за неправильность формулировки и добавляет, что это определение "не принадлежит учителю Васубандху". Это замечание ставило в тупик всех последующих комментаторов.

Джинендрабуддхи (Jinendrabuddhi) /51/ в своей Viśālāmalavatī[196] полагает, что это определение не могло быть дано Васубандху в зрелые годы, когда его критические способности достигли полного развития, и, следовательно, оно относится к тому периоду, когда он еще был Вайбхашиком. Согласно Rgyal-tshab[197], это определение может быть истолковано как подразумевающее реальность атомов, из которых состоит любая вещь, а это не согласуется с радикальным идеализмом Васубандху. Замечание Дигнаги могло, таким образом, означать, что определение является не таким, как его должен был бы сформулировать Васубандху с позиции последовательного идеализма. В другой своей работе, Vāda-vidhāna (название означает то же самое, но несколько отличается по форме), Васубандху, как полага-

---

вил, что "Тарка-шастра" первоначально была работой о "науке логики" (*ju-shih-lun-tarka-śāstra*) в трех томах; в настоящее время сохранился лишь один том избранных фрагментов. В другом докладе, прочитанном на том же самом заседании, А.Востриков утверждает: 1) что собрание *ju-shih-lun* содержит фрагменты двух или трех различных работ, одна из которых "*Vāda-vidhi*" Васубандху, и 2) что Васубандху написал три разных трактата по логике — "*Vāda-vidhi*", "*Vāda-vidhana*" и "*Vāda-hṛdaya*", причем второй из них является сокращенной переработкой первого /50/.

[192] Pr. samucc. I, 15 и т.д.

[193] Ср. комментарий Вачаспати, Tātp., с.99 и сл.

[194] *saṃvṛtti-sat.*

[195] *tato'rthād utpannam = arthendriya-sannikarṣa-utpannam.* — Там же.

[196] Tanjur, Mdo, vol.115.

[197] В его комментарии на Pr.-samucc., *Tschad-ma-btus-dar-ṭik*, f.20a.5 и сл.

ют, исправил эту формулировку. Во всяком случае, определение чувственного восприятия попадает во многие брахманские труды по логике[198], где оно приписывается Васубандху и критикуется как таковое. Силлогизм, которым оперирует Васубандху, является пятичленным силлогизмом школы ньяи, хотя, как это явствует из одного контекста в приложении к "Абхидхармакоше", он иногда использует и сокращенную трехчленную форму[199]. Три аспекта логического обоснования, этот буддийский метод формулирования неизменной связи суждений, появляются уже в трактате Васубандху. Классификация логических оснований и ошибок отличается от принятой в школе ньяи и согласуется в принципе с классификацией, введенной Дигнагой и разработанной Дхармакирти. Если мы к этому добавим, что определение чувственного восприятия как чистого ощущения, являющееся столь характерной чертой системы Дигнаги, уже встречалось в трактате Асанги[200], то мы не можем не прийти к выводу, что великая реформа логики, произведенная Дигнагой и Дхармакирти, уже была подготовлена предварительной работой по приспособлению реалистической и формальной логики ньяи к потребностям идеалистической системы. Эта работа началась в школах Асанги и Васубандху, а может быть, и гораздо раньше.

§ 8. Жизнь Дигнаги

Жизнеописания Дигнаги и Дхармакирти, приводимые Таранатхой, Будоном и другими тибетскими историками, настолько изобилуют неправдоподобными мифическими подробностями, что попытка извлечь из них некоторые зерна истины становится весьма трудной задачей. Тем не менее существуют факты, которые с весьма большой степенью вероятности можно считать достоверными. Это относится прежде всего к линии преемственности этих учителей, к их касте и месту рождения. Васубандху был учителем Дигнаги, но он был, вероятно, уже старым и знаменитым человеком, когда Дигнага начал обучаться у него. В лице Ишварасены /53/, ученика Дигнаги и учителя Дхармакирти, мы находим как бы промежуточного учителя. Ишварасена не оставил никаких следов в истории литературы своей школы, хотя он и цитируется Дхармакирти, который обвиняет его в том, что он неправильно понял Дигнагу. Таким образом, мы имеем следующую традицию учителей: Васубандху — Дигнага — Ишвара-

---

[198] N.vārt., с.42, Tātp., с.99, Pariśuddhī, с.640—650. Проф. А.Б.Кейт полагает, что это определение не свидетельствует о Васубандху как об искусном логике (?), ср. IHQ, vol.IV. Все импликации лаконичного выражения Васубандху явно выпали из поля его зрения.

[199] См. мою работу "Soul Theory of the Buddhists" /52/, с.952.

[200] Туччи. — IHQ, vol.IV, с.550. В Uttara-tantra IV,86 уже употребляется "аналитическое" основание (*svabhāva-hetu*).

сена — Дхармакирти[201]. Поскольку Дхармакирти жил в середине VII в. н.э., Васубандху не мог жить раньше чем в конце IV в.[202] /54/. Оба они, и Дигнага и Дхармакирти, были уроженцами Южной Индии и происходили из брахманских семей. Дигнага родился неподалеку от Канчи (Kancī). В раннем возрасте он был обращен в буддизм учителем из школы ватсипутриев, от которого он получил посвящение. Эта школа принимала в своем учении существование реальной личности как чего-то, что отличается от составляющих ее элементов. Дигнага разошелся по этому вопросу со своим учителем и оставил монастырь[203]. После этого он отправился на север, чтобы продолжить свое образование в Магадхе под руководством Васубандху, который к тому времени уже пользовался огромной известностью. Даже среди великих имен позднего буддизма имя Васубандху занимает исключительное положение: он величайший из великих. Он единственный учитель, которому был присвоен титул второго Будды. Его учение было энциклопедическим, охватывающим все науки, существовавшие в Индии того времени. Он имел множество учеников, но лишь четверо из них стали знаменитыми. Они обрели статус "независимых ученых"[204], т.е. полностью освободились от влияния своего учителя и пошли дальше, каждый в своей области знания. Это были учитель Стхирамати /58а/, знаток систем 18 ранних школ (*abdhidharma*), святой Вимуктасена, занимавшийся монистической философией праджня-парамиты (*prajñā-pāramitā*), учитель Гунапрабха, посвятивший себя изучению системы буддийской дисциплины (*vinaya*), и учитель Дигнага, занимавшийся логикой (*pramāna*). Работы всех этих ученых сохранились в тибетских переводах. Дигнага, по всей вероятности, разошелся со своим учителем по вопросу о логике, подобно тому как ра-

---

[201] См. "Историю" Таранатхи.

[202] Ноэль Пери (Noel Péri) в своей превосходной статье, посвященной датировке жизни Васубандху, принимает более раннюю дату, но это, по-видимому, связано с тем, что он смешивает великого Васубандху с другим автором, носившим то же самое имя (Vrddhācārya Vasubandhu) и цитируемым в АК; он назывался также "Бодхисаттва Васу", которому приписывается Шаташастра, и жил веком раньше. Мнение В.Смита (Early History, с.328, 3d ed.) основано на том же смешении.

[203] Ученый переводчик поэмы "Манимекхалей" (Maṇi-mekhalai) /55/ полагает, что буддисты, жившие в стране Канчи, могли изучать логику и до Дигнаги. Это не является невозможным, поскольку школа Ватсипутриев была связана с вайшешиками, ср. Kamalaśīla /56/, с.132.6. Теория двух праман (*pramāṇa*) и определение пратьякши (*pratyakṣa*) как того, что лишено свойства конструирования (*nirvikalpaka*) /57/, существовали, разумеется, задолго до Дигнаги в некоторых хинаянских и махаянских школах. Дигнага придал этим формулировкам новое значение, но сам он приводит в их обоснование отрывок из абхидхармы сарвастивадинов /58/.

[204] *rañ-las-mkhas-pa = svatantra-paṇḍita*.

нее он разошелся со своим наставником в связи с проблемой реальности личности[205].

Ко времени его ученичества, вероятно, относятся две ранних работы — учебники для начального курса обучения. Одна из них представляет сжатое изложение большого трактата его учителя под названием Abhidharmakośa-marma-pradīpa[206], а другая содержит предельно краткую сводку (*piṇḍārtha*) в мнемонических стихах всех тем, которые рассматриваются в Aṣṭa-sāhasrika-prajñā-pāramitā-sūtra[207]. Первая работа является учебником по курсу ранней буддийской философии (*abhidharma*), а вторая предназначена для изучения монистической философии (*pāramitā*). Все остальные труды Дигнаги посвящены логике[208]. Сначала он изложил свои основные идеи в ряде кратких трактатов, несколько из которых сохранилось в тибетских и китайских переводах[209], а затем свел их воедино в своем великом oeuvre d'ensemble, Pramāṇa-samuccaya, состоящем из шести глав в мнемонических стихах с собственным комментарием. Комментарий, однако, крайне лаконичен и предназначен, по-видимому, в качестве руководства для учителя. Без очень подробного, сплошного и ясного комментария Джинендрабудддхи (Jinendrabuddhi)[210] он едва ли может быть понят. Все предыдущие краткие трактаты по логике были объединены в этом великом произведении.

Жизнь Дигнаги после того, как он закончил период своего ученичества, текла по обычному руслу, как жизнь всякого знаменитого учителя в Индии тех времен. Он приобрел славу великого логика в знаменитом диспуте с брахманом Судурджаей в монастыре Наланды. После этого он странствовал из монастыря в монастырь, по временам останавливаясь в каком-нибудь из них на продолжительный срок. Там он преподавал, писал свои труды, участвовал в публичных диспутах. Подобные диспуты были характерной чертой общественной жизни древней Индии. Часто они устраивались

---

205 Его замечание об определении чувственного восприятия у Васубандху, о котором говорилось выше, возможно, является вежливым намеком на факт его расхождения со своим учителем.

206 Tanjur, Mdo, vol.70.

207 Tanjur, Mdo, vol.14.

208 Это Ālambana-parīkṣā, Trikāla-parīkṣā, Hetu-cakra-samarthana (Hetu-cakra-hamaru?), Nyāyamukha (= Nyāya-dvāra) и Pramāṇa-samuccaya с комментарием.

209 Весьма интересно, что его главная работа, Pramāṇa-samuccaya, осталась неизвестной в Китае и Японии. Там ее заменил трактат Nyāya-praveśa, написанный Шанкарасвамином /59/, по поводу авторства которого см. M. Tubianski. On the Authorship of Nyāya-praveśa, и цитируемую работу Туччи. Б.Васильев в вышеупомянутой статье устанавливает, что китайские логики знали о "Прамана-самуччае" только понаслышке.

210 *Viśālāmalavatī*, см. Tanjur, Mdo, vol.115. Образец этого комментария приведен в Приложении IV.

с большой пышностью и происходили в присутствии царя, придворных и при большом стечении монахов и мирян. На карту было поставлено существование и процветание монастыря. Признанный победителем обеспечивал своей общине поддержку царя и его правительства; появлялись новообращенные и основывались новые монастыри. Даже и теперь в Тибете и Монголии всякий знаменитый ученый является основателем одного или нескольких монастырей; каждый монастырь служит центром образования, а иногда и огромной учености.

Благодаря своей известности, завоеванной в публичных диспутах, Дигнага стал одним из наиболее ярких проповедников буддизма. Он был удостоен почетного звания "победителя вселенной"[211]. Подобно тому как великий властитель объединяет под своим скипетром всю Индию, так и удачливый победитель в ученых диспутах превращается в распространителя своего вероучения на всем индийском субконтиненте. По всей вероятности, только Кашмир явился той единственной частью Индии, где не был Дигнага, но его часто посещали кашмирские буддисты, которые впоследствии основали там ряд школ. Эти школы продолжили изучение системы Дигнаги и дали Индии несколько знаменитых логиков /60/.

§ 9. *Жизнь Дхармакирти*

Дхармакирти родился на юге Индии, в Трималае (Tirumalla?), в брахманской семье и получил традиционное брахманское образование. Позднее он заинтересовался буддизмом и вступил в сангху, сначала как ее мирской последователь. Стремясь учиться у непосредственного ученика Васубандху, он прибыл в Наланду, этот знаменитый центр буддийской учености, где еще преподавал Дхармапала /61/, достигший к тому времени весьма преклонного возраста. От него Дхармакирти и получил посвящение. Поскольку его глубоко заинтересовали логические проблемы, а Дигнаги уже не было в живых, он направил свои стопы к Ишварасене, прямому ученику великого логика. Вскоре он превзошел своего учителя в понимании системы Дигнаги. Источники сообщают, что сам Ишварасена признал превосходство Дхармакирти в постижении мыслей Дигнаги. С одобрения учителя Дхармакирти начал затем составление своего великого труда в мнемонических стихах, представляющего расширенный детальный комментарий на главное произведение Дигнаги.

Остальную часть жизни он провел, как это было принято, в написании своих логических трудов, преподавании, публичных диспутах и в активной пропаганде буддизма. Умер он в Калинге, в основанном им монастыре, окруженный своими учениками.

---

[211] *dig-vijaya.*

Несмотря на огромный размах и успех своей пропагандистской деятельности, он смог лишь замедлить, но не остановить процесс упадка, который переживал буддизм на своей родной почве. Буддизм в Индии был обречен. Самый талантливый его проповедник не мог изменить хода истории. Приближалось время Кумарилы и Шанкарачарьи, великих поборников брахманского возрождения и противников буддизма. Традиция представляет Дхармакирти победителем в публичных философских диспутах с ними. Но это лишь поздняя апология, дань почтения учителю со стороны его последователей. Одновременно это является косвенным признанием того факта, что выдающиеся брахманские наставники не встречали никого, равного по своему интеллекту Дхармакирти, кто мог бы им противостоять. По-видимому, мы никогда достоверно так и не узнаем, в чем могли состоять глубинные причины упадка буддизма в самой Индии и его сохранения в сопредельных странах. Но историки единодушны в том, что при жизни Дхармакирти буддизм уже не был на подъеме, он уже не процветал, как это было во времена братьев Асанги и Васубандху. Широкие массы уже отходили от этой философской, критической и пессимистической религии и вновь обращались к почитанию великих брахманских богов. А буддизм начинал свою миграцию на север, где он обрел новую родину в Тибете, Монголии и в других странах.

Дхармакирти, по всей вероятности, предвидел печальную судьбу своей религии в Индии. Он жалуется на отсутствие учеников, способных глубоко постигнуть его систему, которым он мог бы доверить продолжение своего дела. Подобно тому как у Дигнаги не было выдающегося преемника и продолжатель его системы появился только через поколение, точно так же и Дхармакирти обрел себе истинного преемника лишь через поколение в лице Дхармоттары /62/. Непосредственный ученик Дхармакирти Девендрабуддхи /63/ был преданным и старательным последователем, но его интеллектуальная одаренность не соответствовала сложнейшей задаче усвоения всех импликаций системы трансцендентальной эпистемологии, разработанной Дигнагой и его собственным учителем. До нас дошло несколько стихов Дхармакирти, проникнутых глубочайшей печалью и свидетельствующих о крайней пессимистичности его умонастроений.

Существует предположение, что второй вводный стих в его великом труде был вставлен позднее как ответ его критикам. В нем он говорит: "Люди обычно склонны к банальностям и не вдаются в тонкости. Мало того, что они вообще не стремятся к постижению смысла глубоких высказываний, но они еще преисполняются ненавистью и грязью зависти. Поэтому и я нисколько не забочусь о том, чтобы писать ради их пользы. Однако мое сердце находит удовлетворение в этом /моем труде/, ибо таким образом вознаграждается моя любовь к глубокому и долгому раздумью над /каждым/ прекрасно сказанным словом". И в предпоследнем стихе того же труда он вновь говорит: "Мое произведение

не найдет в этом мире никого, кто мог бы с легкостью постичь глубину его высказываний. Оно растворится и исчезнет во мне подобно реке[212], /которая поглощается и теряется/ в океане. Даже те, кто наделен значительной силой разума, не в состоянии измерить его глубин! И те, кто наделен исключительной неустрашимостью мысли, даже они не могут постичь его высшую истину"[213].

В антологиях есть еще один стих, который гипотетически приписывается Дхармакирти, поскольку он затрагивает ту же тему. Поэт сравнивает свое произведение с красавицей, которая не может найти себе достойного жениха: "О чем только думал Творец мира, когда трудился над созданием тела этой несравненной красавицы! Он потерял массу труда и должен был потратить неисчислимое количество того материала, из которого он делает красоту. Мало того, в людях, которые раньше жили беззаботно, он разжег пламя вожделений. А она, эта несравненная красавица, убита горем, так как никогда ей не найти жениха, который был бы ее достоин!"*.

То немногое, что известно о личности Дхармакирти, говорит о том, что он был человеком гордым, уверенным в себе, исполненным презрения к обыкновенным людям и к поддельной учености[214]. Таранатха рассказывает, что, когда Дхармакирти закончил свой великий труд, он показал его пандитам, но не встретил у них ни одобрения, ни доброжелательности. Он горько жаловался на недалекость и зависть этих людей. Его враги, по свидетельству источников, привязали рукопись его работы к хвосту собаки и пустили ее бегать по городским улицам, где эти листки разлетались во все стороны. Но Дхармакирти сказал: "Подобно тому как эта собака пробежит по всем улицам, так и мой труд распространится по всему миру" /68/.

---

[212] Тибетский перевод указывает скорее на чтение *sarid iva*, чем *paya iva*.

[213] *Śleṣa*, которую Абхинавагупта /64/ находит в этих словах, по-видимому, не входила в намерение автора. Комментаторы не упоминают ее. Ср. комментарий на Дхваньялоку (Dhvanyāloka), с.217. Согласно интерпретации Ямари (Yamāri), сложное слово *analpa-dhī-śaktibhiḥ* должно быть расчленено на *a-dhī* и *alpa-dhī-śaktibhiḥ*. Тогда значение будет: "Как может его смысл быть постигнут людьми, мало понимающими или не понимающими вообще?" и в таком случае это может относиться к неспособности Девендрабуддхи:

* См. "Теория познания и логика...", ч.I, 1903, с.XXXIX, перевод автора.

[214] Ср. слова Анандавардханы /65/ в Dhvanyāloka, с.217. Таранатха приводит стих, в котором Дхармакирти гордится тем, что он превзошел Чандрагомина /66/ в знании грамматики и Шуру (Śūra) /67/ в знании поэзии. Стих этот высечен в Барабудуре, см. Krom, с.756.

Дхармакирти написал семь работ по логике, знаменитые "семь трактатов", которые стали фундаментальными трудами (*mūla*) для изучения логики тибетскими буддистами и превзошли по своему значению сочинение Дигнаги, хотя первоначально они были задуманы как подробный комментарий на него. Из числа этих семи трактатов один, "Прамана-вартика" (Pramāṇa-vārtika), является основным, поскольку он включает изложение всей системы; остальные шесть — вспомогательные, они представляют "шесть ног", или опор, системы[215]. Число "семь" наводит на размышления, поскольку "Абхидхарма" сарвастивадинов также состоит из семи книг — основной и ее "шести ног". Очевидно, Дхармакирти полагал, что изучение логики и эпистемологии должно заменить изучение философии раннего буддизма. "Прамана-вартика" состоит из четырех частей, посвященных соответственно выводу, достоверности знания, чувственному восприятию и силлогизму. Она написана мнемоническими стихами и содержит около двух тысяч строф. Следующий трактат, "Прамана-винишчая" (Pramāṇa-viniścaya), представляет сокращенный вариант первого. Он написан в стихах и прозе. Более половины стихов заимствовано из основного трактата. "Ньяя-бинду" (Nyāya-bindu) является еще более сокращенным вариантом той же темы. Оба эти трактата содержат по три части, посвященные соответственно чувственному восприятию, выводу и силлогизму. Остальные четыре работы рассматривают более частные проблемы. "Хету-бинду" (Hetu-bindu) содержит краткую классификацию логических оснований; "Самбандха-парикша" (Sambandha-parīkṣa) анализирует проблему отношений, это краткий трактат в стихах с собственными комментариями автора; "Чодана-пракарана" (Codanā-prakaraṇa) — трактат, посвященный искусству ведения диспутов; и, наконец, "Сантанантара-сиддхи" (Santānāntara-siddhi) — трактат о реальности сознания других людей — направлен против солипсизма. За исключением "Ньяя-бинду", ни одна из этих работ до сих пор не обнаружена в санскритском оригинале, но все они доступны в тибетских переводах, включенных в Данджур. Тибетское собрание буддийских текстов содержит некоторые другие сочинения, приписываемые Дхармакирти, — сборник стихов, комментарии на "Джатакамалу" /Арья/шуры и на "Виная-сутру", — но нет никакой уверенности в том, что они действительно принадлежат Дхармакирти[216].

[215] Согласно другой интерпретации, три первых труда являются телом, а остальные четыре — ногами системы, см. Будон, История..., с.44, 45.

[216] Таранатха сообщает, что Дхармакирти написал также работу по тантрическому ритуалу, и что тантристы Явы считают его одним из учителей своей школы. Но, по-видимому, это было только их убеждение, порожденное желанием причислить великого мыслителя к традиции своей школы. Эта работа также включена в Данджур.

§ 11. Порядок глав в "Прамана-вартике"

У Дхармакирти хватило времени только на то, чтобы написать комментарий на мнемонические стихи первой главы своего великого труда, посвященной выводу. Задачу комментирования стихов остальных трех глав он возложил на своего ученика Девендрабуддхи. Последний, однако, не смог выполнить эту задачу на уровне, полностью удовлетворяющем его учителя. Таранатха сообщает, что Девендрабуддхи дважды пришлось переделывать свой комментарий, и только в третьей переработке он был наполовину одобрен. Дхармакирти тогда сказал, что вся глубина содержания его труда так и не была раскрыта Девендрабуддхи, но смысл prima facie был им передан правильно[217].

Порядок глав в "Прамана-вартике" производит странное впечатление, в то время как в обоих сокращенных трактатах, "Прамана-винишчая" и "Ньяя-бинду", этот порядок вполне естествен — сначала идет восприятие, затем вывод и силлогизм, что полностью согласуется со структурой трактата Дигнаги, который также начинает в нем с вывода, переходит к достоверности знания, а потом возвращается к чувственному восприятию, за которым следует силлогизм. При обычном порядке было бы естественным начать с главы о достоверности знания, а затем перейти к восприятию, выводу и силлогизму, тем более что вся глава о достоверности знания задумана только как комментарий на вводный стих трактата Дигнаги. Этот стих содержит восхваление Будды, который наряду с обычными титулами наделяется эпитетом "Воплощенная логика" (*pramāṇa-bhūta*)[218]. В комментарии на него Дхармакирти рассматривает махаянскую буддологию в целом и все доказательства существования абсолюта, всезнающего существа.

Было бы естественным ожидать, что "Прамана-вартика" и начнется с этой главы о достоверности знания и о наличии всеведущего существа, а затем речь пойдет о чувственном восприятии, выводе и силлогизме, поскольку такой порядок диктуется самим предметом рассмотрения и наблюдается во всех других логических трактатах как буддийских, так и брахманских школ. Начать же с вывода, поместить главу о достоверности знания между выводом и восприятием, рассматривать чувственное восприятие третьим в принятой последовательности глав и отделить вывод от силлогизма двумя другими главами — все это крайне противоречит традициям индийской философии и самой природе рассматриваемых проблем.

Это весьма странное обстоятельство не могло не привлечь внимания индийских и тибетских логиков, которые занимались комментированием труда Дхармакирти, и между ни-

---

217 Ср. "Историю" Таранатхи.

218 *pramāṇa-bhutāya jagad-dhitaiṣine* и т.д., ср.: D u t t. Nyāyapravesa. Introd.

ми возникли большие разногласия относительно проблем последовательности глав в "Прамана-вартике". Аргументы в пользу изменения порядка глав на естественный и в пользу сохранения порядка глав, принятого Дхармакирти, были недавно рассмотрены А.Востриковым, из доклада которого мы и взяли приведенные ниже данные[219] /69/. Основным аргументом в пользу сохранения традиционного порядка выступает то обстоятельство, что Девендрабуддхи, непосредственный ученик Дхармакирти, придерживался именно такого порядка и что сам Дхармакирти написал комментарий только на главу о выводе. Естественно предположить, что он начал писать комментарий с первой главы и что только смерть помешала ему продолжить работу по комментированию остальных глав. Другой показательный факт — это то, что не только глава по буддологии, т.е. собственно религиозная часть сочинения, отсутствует во всех остальных трактатах, но и сам Дхармакирти особенно ясно и подчеркнуто заявил, что абсолютный всеведающий Будда является метафизической сущностью, чем-то вне времени, пространства и опыта и что поэтому мы, обладая логическим мышлением, ограниченным миром опыта, не можем ни думать, ни высказывать что-либо определенное о нем[220]; мы не можем ни утверждать, ни отрицать его существование. Поскольку эта глава о буддологии естественным образом должна была бы явиться самой ранней работой Дхармакирти, начатой еще во времена его ученичества у Ишварасены, А.Востриков допускает возможность изменения в последующем развитии идей Дхармакирти, изменения если не в религиозных убеждениях, то, во всяком случае, в принятых им методах рассуждения. В таком случае Дхармакирти уже в зрелые годы отказался от идеи комментирования первой главы и доверил написание главы о восприятии Девендрабуддхи, а сам занялся главой о выводе как наиболее трудной.

§ 12. Филологическая школа комментаторов

Как бы то ни было, сочинения Дхармакирти по логике стали отправным пунктом для появления огромной комментаторской литературы. Все работы, сохранившиеся в тибетских переводах, могут быть разделены на три группы в зависимости от ведущих принципов, лежащих в основе интерпретации текста. Девендрабуддхи положил начало школе, которая может быть названа школой прямого значения. Это, так сказать, школа "филологической" интерпретации. Своей целью она ставила точную передачу прямого значения комментируемого текста, не вдаваясь в его более глубинные импликации. К этой школе принадлежали после самого Девендрабуддхи его ученик и последователь Шакьябуддхи, труды кото-

---

[219] Этот доклад был прочитан на заседании Института буддийской культуры в Ленинграде и вскоре появится в печати.
[220] Ср. заключительную часть Santānāntarasiddhi и NB III, 97.

рого сохранились в тибетском переводе[221], а также, вероятно, и Прабхабуддхи, сочинение которого утеряно. Все они комментировали "Прамана-вартику", оставив без внимания "Прамана-винишчаю" и "Ньяя-бинду". Комментарии на эти два трактата были написаны Винитадевой /70/, придерживавшимся в своих сочинениях того же метода упрощения и буквализма. Среди тибетских авторов к этой школе следует отнести ученика Цзонхавы /71/ Кхайдуба (Khaī-ḍub) /72/ как продолжателя его традиции в Тибете[222].

§ 13. Кашмирская, или философская, школа комментаторов

Две другие школы комментаторов не удовлетворились установлением прямого смысла текста Дхармакирти, они стремились к исследованию его глубокой философии. Вторая школа может быть названа кашмирской по месту, где проходила ее основная деятельность, или критический по ее главной тенденции в философии. Согласно этой школе, Будда как персонификация абсолютного бытия и абсолютного знания, т.е. Будда махаяны, является метафизической сущностью и поэтому непознаваем для нас ни посредством утверждения, ни посредством отрицания[223]. "Прамана-вартика" — это не что иное, как подробный комментарий на "Прамана-самуччаю" Дигнаги, являющийся чисто логическим трактатом. Его вводный приветственный стих действительно упоминает великие качества махаянского Будды и отождествляет его с чистой логикой, но это не более чем условное выражение чувства преклонения; сам стих не имеет теоретического значения. Цель школы — раскрытие глубокого философского содержания системы Дигнаги и Дхармакирти, рассматриваемой как критическая система логики и эпистемологии. Усилия школы были направлены на развитие и совершенствование этой системы.

Основателем школы был Дхармоттара, местом ее нахождения — Кашмир, активными ее последователями часто являлись брахманы. Дхармоттара пользовался огромным уважением тибетцев и слыл исключительно способным ученым. Хотя он и не был непосредственным учеником Дхармакирти, он принадлежал именно к той категории учеников, в которых так нуждался великий учитель, ибо его комментарии включали не только глубокие размышления по поводу текста, но и собственные, независимые от предыдущей традиции взгляды и удачные новые формулировки важнейших проблем. Сочинение Таранатхи не содержит его биографии, возможно, по той причине, что вся его деятельность протекала в Кашмире. Однако Дхармоттара не был уроженцем этой страны. Как рассказывает кашмирская хроника, его пригласил туда

[221] Tanjur, Mdo, vol.97, 98.

[222] Khaī-ḍub (Mkhas-grub) написал подробный комментарий на "Прамана-вартику" в двух томах (800 листов) и две небольшие самостоятельные работы по логике.

[223] *deśa-kāla-svabhāva-viprakṛṣṭa*, ср. NB III, 97.

царь Джаяпида (Jayāpīda), увидев во сне, что "солнце взошло на западе". Это могло произойти около 800 г. н.э.[224]. К этому времени Дхармоттара уже должен был быть весьма известной личностью. Живший в IX в. Вачаспатимишра /73/ цитирует его несколько раз[225].

Дхармоттара не комментировал "Прамана-вартику", основное и главнейшее сочинение Дхармакирти, но он написал подробные комментарии на "Прамана-винишчаю" и "Ньяя-бинду", первый из которых называется "Великим комментарием", а второй — "Малым"[226]. Неизвестно, имел ли он вообще намерение прокомментировать "Прамана-вартику". Во всяком случае, он не дискутировал по поводу порядка глав в этом трактате. Дхармоттара яростно нападал на Винитадеву, своего предшественника в комментировании "Ньяя-бинды" и последователя первой школы — школы буквального истолкования. Помимо этих двух работ Дхармоттара написал четыре небольших трактата, посвященных специальным проблемам логики и эпистемологии[227].

Знаменитый кашмирский авторитет по искусству поэтики брахман Анандавардхана составил субкомментарий (*vivṛtti*) на "Прамана-винишчая-тику" Дхармоттары. Однако это произведение пока еще не обнаружено[228].

Другой субкомментарий на этот труд был написан кашмирским брахманом Джнянашри[229] /74/. Его тибетский перевод

---

[224] Ср. Rājataraṅgiṇī IV, 498 — "Он [царь] счел весьма благоприятным обстоятельством, что учитель Дхармоттара прибыл в его страну, ибо тогда он увидел во сне, что солнце взошло на западе [Индии]". Перевод этого стиха сэром А.Стейном должен быть исправлен, поскольку он не обратил внимания на тот факт, что ācārya dharmottara является именем собственным. Если внести в традиционную хронологию кашмирской хроники поправку в 20 лет, то примерной датой прибытия Дхармоттары в эту страну будет 800 г. н.э.

[225] Tātp., с.109, 139.

[226] Tanjur, Mdo, vol.109 и 110.

[227] *Pramāṇa-parīkṣā*, *Apoha-prakaraṇa*, *Paraloka-siddhi*, *Kṣaṇa-bhaṅga-siddhi*, Tanjur, Mdo, vol. 112.

[228] На основании одного отрывка из комментария Абхинавагупты на "Дхваньялока", с.233 (ed. Kāvyamālā) представляется, что Анандавардхана написал Pramāṇa-viniścaya-ṭīkā-vivṛtti, субкомментарий на комментарий Дхармоттары на Pramāṇa-viniścaya Дхармакирти и что он дал ему саркастическое название "Dharmottama". Это единственная возможность понять данный отрывок, не внося большого количества исправлений; в противном случае мы должны читать dharmottarāyām, ср. G.Bühler. Cashmer Report, с.65 и сл.; H.Jacobi, с.114 перепечатки его перевода "Дхваньялоки" и мою книгу "Теория познания позднейших буддистов" (русское издание, СПб., с.XXXV, сн. 2).

[229] Этот автор обычно цитируется как Jñānaśrī, ср. SDS, с.26 (Poona, 1924), Pariśuddhi, с.713, но есть еще два автора, Jñānaśrībhadra и Jñānaśrīmitra, которые могут иметься в виду в данном случае. Ср. Vidyābhūṣaṇa, History, с.341 и сл. Таранатха (с.108) упоминает только Джнянашримитру, который жил в период царствования Наяпалы (Nayapāla).

Сохранился в собрании Данджура. И наконец, брахман Шанкарананда /75/, прозванный "Великим брахманом", приступил к комментированию "Прамана-вартики" в сочинении (*ṭīkā*), задуманном в очень большом объеме. К сожалению, он его не закончил. Сохранившаяся до нашего времени часть содержит только комментарий на первую главу (в традиционном порядке), но даже и он не вполне завершен. Тем не менее в тибетском переводе он полностью занимает один большой том Данджура[230]. Законченное сочинение должно было бы занять не менее четырех томов, подобно пространному комментарию Ямари, принадлежавшего к третьей комментаторской школе.

Среди тибетских авторов весьма близким к этой школе был ученик Цзонхавы Гье-шэб (Rgyal-tshab) /76/, которого можно считать тибетским продолжателем ее традиции. Он избрал логику специальным предметом своих исследований и написал комментарии почти на все труды Дигнаги и Дхармакирти[231] /77/.

§ 14. Третья, или религиозная, школа комментаторов

Так же как и предыдущая, эта школа стремилась к раскрытию глубинного смысла трудов Дхармакирти и к выяснению их скрытой конечной тенденции. Она также относилась с крайним презрением к представителям первой школы — школы "прямого значения". Однако обе школы радикальным образом расходились в вопросе о центральной проблеме и высшей цели всей системы. Согласно представителям третьей школы, целью "Прамана-вартики" отнюдь не было комментирование "Прамана-самуччаи" Дигнаги, представляющей чисто логический трактат. По их мнению, сочинение Дхармакирти является комментарием на священные тексты Махаяны в целом, тексты, устанавливающие существование, всеведение и другие свойства Будды в его так называемом "Космическом Теле"[232] с двойственным аспектом "Абсолютного бытия"[233] и "Абсолютного знания"[234]. Вся критическая и логическая часть системы не имеет для этой школы иной цели, кроме подготовки почвы для нового и очищенного метафизического учения. Центральная, самая важная часть всех трудов Дхармакирти содержится, по мнению представителей этой школы,

---

[230] Tanjur, Mdo, vol. Pe.

[231] Существуют написанные им большие комментарии (*ṭīk-chen*) на "Прамана-самуччаю", "Прамана-вартику", "Прамана-винишчаю", "Ньяябинду" и "Самбандха-парикшу", списки которых находятся в Азиатском музее в Петрограде. Об отношениях между двумя учениками Цзонхавы-Кхайдубом и Гье-шэбом и о способах комментирования ими "Прамана-вартики" см. Gtan-tshigs-rig-pai miñ-gi rnams-grañs Лондол (Klon-rdol)-ламы, /78/, fol. 2a (А.Востриков).

[232] *dharma-kāya*.

[233] *svabhāva-kāya = ño-bo-ñid-sku*.

[234] *jñāna-kāya = ye-śes-sku*.

во второй главе (согласно традиционному порядку) "Прамана-вартики", посвященной достоверности нашего знания и в связи с этим религиозным проблемам, которые являются для буддистов проблемами буддологическими.

Основателем этой школы был Праджнякара Гупта /79/, по-видимому уроженец Бенгалии. Таранатха подробно не рассказывает о его жизни, но упоминает о том, что он был мирским последователем буддийской общины и жил в период правления царя Махапалы (Наяпала?), преемника царя Махипалы из династии Пала. В таком случае он мог жить в XI в. н.э. Однако такая датировка едва ли может считаться точной, поскольку его труд цитируется Удаяна-ачарьей /80/, жившим в X в.[235]. По всей вероятности, они были современниками. Праджнякара Гупта написал комментарий на вторую-четвертую главы "Прамана-вартики", опустив первую главу как уже прокомментированную самим автором. В тибетском переводе это сочинение занимает два больших тома Данджура, причем один только комментарий на вторую главу составляет целый том. Сочинение носит не обычное название комментария (ṭīkā), а называется "украшением" (*alaṅkāra*); его автор известен под именем "Искусный в украшении"[236]. Это имя как бы подразумевает, что настоящий комментарий потребовал бы гораздо большего места и что его изучение предполагало бы такую необычайную способность понимания у учеников, какую можно встретить крайне редко. Именно поэтому он и написал свое маленькое "украшение", чтобы разъяснить менее одаренному человечеству наиболее существенные пункты учения. Он яростно обрушивается на Девендрабуддхи и его метод исследования только прямого значения текста и открыто называет его глупцом.

Последователи Праджнякара Гупты могут быть разделены на три "подшколы", выразителями идей которых явились соответственно Джина, Рави и Ямари /81/. Джина[237] был наиболее решительным и энергичным последователем Праджнякара Гупты и продолжателем его традиции. Согласно Джине, истинный порядок глав в "Прамана-вартике" следующий: сначала идет глава, посвященная достоверности знания и собственно буддологии, затем — исследование чувственного восприятия, вывода и силлогизма, занимающее соответственно вторую, третью и четвертую главы. Этот ясный и естественный порядок был не понят и изменен на обратный недалеким Девендрабуддхи, который воспользовался тем обстоятельством, что сам Дхармакирти имел время лишь на то, чтобы написать комментарий на стихи третьей главы.

---

[235] Pariśuddhi, с.730.

[236] *rgyan-mkhan-po* = *alankāra-upādhyāya*.

[237] У Таранатхи он не упоминается; его тибетское имя *rgyal-ba-can* дает основание предположить, что в санскритском оригинале оно соответствовало чему-то вроде *jetavān*. Будучи старше, чем Рави Гупта, ученик Праджнякара Гупты, он мог жить в XI в. н.э.

По этой или иной причине, а вероятнее всего из-за ее исключительной трудности, Дхармакирти уже в преклонном возрасте выбрал для комментирования именно третью главу, не чувствуя себя в состоянии завершить всю работу по написанию комментария на "Прамана-вартику". Джина обвиняет также и Рави Гупту в том, что он не понял своего учителя.

Рави Гупта был прямым учеником Праджнякара Гупты. Однако основная его деятельность протекала в Кашмире, где он жил, вероятно, в одно время с Джнянашри[238]. Он — представитель более умеренной тенденции, чем Джина. С его точки зрения, порядок глав в "Прамана-вартике", принятый Девендрабуддхи, является вполне естественным. Хотя последний, по его мнению, и не был особенно яркой личностью, тем не менее он не был и настолько глуп, чтобы спутать порядок глав в основном труде своего учителя. Рави Гупта полагал, что целью Дхармакирти было утверждение философской основы махаяны как религии, а комментирование логической системы Дигнаги было для него только частной задачей.

Представителем третьей ветви школы Праджнякара Гупты является Ямари[239]. Он известен как прямой ученик кашмирца Джнянашри, но полем его деятельности, по-видимому, была Бенгалия. Согласно Таранатхе, он был современником великого брахмана Шанкарананды, последнего представителя кашмирской школы, жившего в период правления царя Наяпалы из династии Пала[240]. Это позволяет отнести время жизни обоих авторов к XI в. н.э. Примирительная тенденция, свойственная Рави Гупте, еще более заметно выступает у Ямари. Его сочинение изобилует полемическими выпадами против Джины, которого он обвиняет в непонимании комментария Праджнякара Гупты. Ямари также полагает, что Девендрабуддхи, будучи непосредственным учеником Дхармакирти, не мог перепутать столь важную вещь, как порядок глав в "Прамана-вартике".

Сочинение Ямари содержит комментарий на все три главы труда Праджнякара Гупты. Оно занимает четыре больших тома в тибетском Данджуре и, по-видимому, задумано в том же обширном объеме, что и комментарий его современника,

---

[238] С.Видьябхушана (History, с.322) спутал Рави Гупту с автором, носившим то же имя и жившим в VII в. н.э.; ср. Таранатха, с.113 и 130.

[239] Согласно Таранатхе (с.177, текст), он, по-видимому, был мирянином и мистиком (тантристом).

[240] Соответствующий фрагмент из Таранатхи (History, с.188, текст) был истолкован Васильевым (с.239) в том смысле, что цитаты из Шанкарананды оказались включенными в текст Дхармоттары; то же пишет и Шифнер (!): "Что касается факта включения некоторых фрагментов из Шанкарананды в текст комментария Дхармоттары, то совершенно ясно, что это ошибка, вызванная тем обстоятельством, что эти фрагменты представляли заметки на полях списка, принадлежавшего переводчику Gsham-phan-bzañ-po".

4 Зак. 1594

последнего представителя кашмирской школы — брахмана Шанкарананды.

Странное впечатление производит то обстоятельство, что все авторы этой третьей школы комментаторов были мирянами и, очевидно, последователями тантрических ритуалов.

Следует иметь в виду, что эта школа не нашла своего продолжения в Тибете. Согласно традиционному мнению, получившему распространение среди тибетских пандитов, Праджнякара Гупта интерпретировал "Прамана-вартику" с точки зрения крайнего релятивизма школы мадхьямика-прасангики. Чандракирти /82/, великий представитель этой школы, полностью отверг реформу Дигнаги и предпочел реалистическую логику брахманской школы ньяя, но Праджнякара Гупта считал возможным принять эту реформу с той же самой оговоркой, что и Чандракирти, а именно: абсолют вообще не может быть постигнут с помощью логических методов.

Такой же позиции придерживались Шантиракшита /83/ и Камалашила /84/. Хотя они и изучали систему Дигнаги и создали блестящее изложение ее, оба они были мадхьямиками и людьми глубоко религиозными. Это отчетливо проявляется в других их сочинениях. Они принадлежат к смешанной школе мадхьямиков-йогачаров или мадхьямиков-сватантриков.

Совершенно особую позицию занимает тибетская школа, основанная Сакья-пандитом (Sa-skya-paṇḍita)[241] /85/, который утверждал, что логика является в высшей степени светской наукой, не содержащей в себе ничего буддийского вообще, как, например, медицина или математика. Это же мнение разделяет и знаменитый тибетский историк Будон (Bu-ston Rin-po-che). Однако школа гелугпа (*dge-lugs-pa*) /86/, занимающая в тибетском буддизме господствующее положение и в настоящее время, отвергает все эти взгляды и считает, что логика Дхармакирти служит надежным фундаментом буддизма как религии.

Приводимая ниже таблица ясно показывает взаимосвязь различных школ, занимавшихся интерпретацией "Прамана-вартики".

Таблица, показывающая отношения между семью комментариями и субкомментариями к "Прамана-вартике".
В пяти из них первая глава не комментируется.

Первая школа ("филологическая")

Прамана-вартика

Главы:	I. Svārthānumāna	II. Prāmāṇyavāda	III. Pratyakṣa	IV. Parārthānumāna
Комментарии:	Автокомментарий	Комментарии Девендрабуддхи (II–IV)		

Комментарий Шакьябуддхи (ко всем главам)

[241] *Kun-dgaḥ-rgyal-mthsan*, пятый великий лама монастыря Сакья (= *pāṇḍu bhūmi*).

К этой школе мы должны отнести также и Винитадеву, который не комментировал "Прамана-вартику", но написал комментарии на другие сочинения Дхармакирти.

Из тибетских авторов к этой школе принадлежал Кхайдуб (Mkhas-grub).

Вторая школа (кашмирская, критическая, школа)
Прамана-вартика

Главы: I. Svārthānumāna II. Prāmāṇya III. Pratyakṣa IV. Parārthānumāna

Комментарии: Автокомментарий

Субкомментарий пандита Шанкарананды (неоконченный)

Тибетский комментарий Гьешэба (Rgyal-tshab)

К этой школе принадлежат Дхармоттара, написавший комментарий на "Прамана-винишчаю" и "Ньяя-бинду", и Джнянашри(бхадра), комментировавший первую из этих работ. "Прамана-вартику" оба автора не комментировали.

Третья школа (бенгальская, религиозная, школа)
Прамана-вартика

Главы: I. Svārthānumāna II. Prāmāṇya III. Pratyakṣa IV. Parārthānumāna

Комментарии: Автокомментарий

"Прамана-вартика-аланкара" Праджнякара Гупты

Субкомментарий Рави Гупты

Субкомментарий Джины

Субкомментарий Ямари, ученика Джнянашри

Насколько известно, эта школа не имела своего продолжения в Тибете.

NB. Стрелки показывают, против кого выступали комментаторы.

§ 15. Послебуддийская логика и борьба реализма и номинализма в Индии

Как уже говорилось выше, решающее влияние буддизма на индийскую философию сохранялось на протяжении трех веков, явившись как бы интермедией, после которой развитие философии в Индии происходило уже при полном отсутствии какой бы то ни было буддийской оппозиции. И хотя отступившие буддисты продолжали существовать совсем рядом, по ту сторону Гималаев, а буддийское влияние на их новой родине породило активнейшую литературную деятельность, тем не менее связь между двумя странами была весьма спорадической, а атмосфера для взаимопонимания — неблагоприятной. Индия по-прежнему оставалась священной страной для тибетцев, но только буддийская Индия, Индия далекого прошлого. Новая, небуддийская Индия была совершенно чужда тибетцам, и представляется, что они ничего не знали о том, что в ней происходит.

Но хотя и одержав победу в битве с буддизмом, школы брахманской философии вышли из борьбы в значительно измененном состоянии, а некоторые из них понесли столь тяжелые потери, что лишь ненадолго пережили свою победу. Материализм как отдельная школа, по-видимому, прекратил свое существование одновременно с буддизмом. Мимансаки после реформы Прабхакары /87/ также исчезли вместе с древней религией жертвоприношения. Санкхья, оказавшись в результате реформ в сфере решающего влияния веданты, более не существовала как самостоятельная школа. В конечном счете сохранились только две школы, хотя и в форме, значительно изменившейся под буддийским влиянием, — веданта как чисто монистическая система и теоретическая основа многих индуистских религий и объединенная ньяя-вайшешика как школа крайне реалистической логики. Это вполне соответствует ситуации, сложившейся позднее в Тибете и Монголии. Мы находим здесь господствующую монистическую систему мадхьямики, являющуюся также основой народных верований и культов и, с другой стороны, логическую систему Дхармакирти.

В течение своей долгой жизни школа ньяи всегда защищала один и тот же принцип последовательного реализма, который был объектом критики с самых разных сторон.

Возникнув как система наивного реализма и формальной логики, ньяя вскоре была вынуждена скрестить оружие с санкхьей и буддизмом. С VI по X в. она боролась со школой буддийских логиков, которые были номиналистами и наиболее решительными противниками реализма.

Как уже отмечалось, в Индии были две независимые школы, стоящие на позиции наиболее радикального реализма. Для них не только универсалии, но и все отношения являлись реальными вещами или реальными "значениями"[242], обладающими объективной реальностью и достоверностью. Эти-

[242] *padārtha*.

ми школами были ньяя-вайшешика, с одной стороны, и миманса — с другой. Их противниками выступали сначала система санкхья и хинаянский буддизм, а затем буддизм махаяны и веданта. Они резко критиковали реализм и отстаивали особого рода номинализм, который отвергал объективную реальность универсалий и категорию ингеренции, или внутренней присущности. Последствия номиналистической критики оказались неодинаковыми для обеих реалистических школ. Ньяя-вайшешика в своем реализме не пошла ни на какие уступки резко критикующим ее буддистам. Напротив, она еще более ужесточила свою реалистическую позицию, не уступив ни на гран буддийскому влиянию. Преследуемые могучей логикой своих противников, эти реалисты отступили в самое дальнее укрытие бескомпромиссного реализма, приняв его совершенно абсурдные, но логически неизбежные следствия. Таким образом, они по своей доброй воле свели реализм ad absurdum. Они практически продемонстрировали на своем примере, что, кто бы ни решился оставаться реалистом до конца, будет с неизбежностью вынужден наполнить вселенную таким количеством объективных реальностей, что жизнь в подобном реалистическом доме станет весьма неудобной. Время, пространство, космический эфир, высший дух, все индивидуальные души, все универсалии, категория внутренней присущности становятся вездесущими внешними реальностями. Категория небытия, все движение, все отношения и качества (первичные, такие, как величина и т.д., и вторичные, т.е. чувственные качества объектов), более того, даже отношения отношений — все это является реальностями, существующими в себе независимо от субстанций, в которых они ингерируют. И чем больше эти теории подвергались резкой критике со стороны буддистов, тем более упорно их защищали последователи ньяи. Если отношения являются объективными реальностями per se, то почему бы и внутренней присущности также не быть реальностью? А если она суть реальность, то почему бы ей не быть единственной и вездесущей силой[243], всегда готовой проделать фокус по соединению субстанций с качествами? Этот процесс окостенения реалистической точки зрения начался сразу же, как только ньяя вступила в борьбу с первыми буддийскими логиками[244].

---

[243] Ср. Прашастапада о категории *samavāya*.

[244] Существует, однако, одна проблема, в разработке которой усматривается некоторая аналогия между ньяей и буддизмом. Подобно буддистам, наяики отказались от своего прежнего идеала безжизненной материалистической нирваны и заменили его идеалом теистической вечности, тогда как буддисты приняли идею пантеистической нирваны. Нирвана наяиков состоит в вечной и молчаливой созерцательной преданности Всемогущему (*īśvarapraṇidhāna*). Это представляет определенную аналогию состоянию, так красноречиво описанному некоторыми европейскими мистиками, в частности де Тиллемоном (M.de Tillemont) из Пор-Рояля.

В течение этого периода школа ньяя выдвинула двух выдающихся ученых, авторов комментария и субкомментария на фундаментальные сутры Готамы Акшапады /88/. Первый из них, Ватсьяяна Пакшиласвамин /89/, бывший, вероятно, современником Дигнаги, практически не отклоняется от традиционной интерпретации сутр. Он просто излагает в кратком комментарии те толкования, которые были приняты в школе и передавались изустно со времени ее знаменитого основателя[245]. Этот комментарий и послужил Дигнаге основным материалом для нападок на реализм ньяи. Вторым выдающимся автором того периода был брахман Уддьотакара /90/ из Бхарадваджи (Bhāradvāja), по-видимому старший современник Дхармакирти. В своем субкомментарии он защищает взгляды Ватсьяяны и яростно обрушивается на Дигнагу. Уддьотакара был автором, наделенным темпераментом бойца и многоречивейшим стилем изложения. Он нисколько не останавливается перед тем, чтобы извратить точку зрения своего противника или ответить ему вводящей в заблуждение софистической увerткой. Уддьотакара не ставил перед собой задачи изменения системы взглядов ньяи, однако он несет ответственность за некоторые черты сверхреализма[246], к которому он прибегал в пылу полемики и который был воспринят после него системой ньяи.

К тому же периоду следует отнести и известного философа вайшешики Прашастападу /91/, бывшего, по всей вероятности, старшим современником Дигнаги. Оставаясь в своей онтологии последовательным реалистом, он испытал, однако, сильное влияние буддизма в области логики[247].

В IX в. школа наяиков дала Индии в лице Вачаспатимишры /92/ человека, который является, может быть, наиболее выдающейся личностью среди всех брахманских философов. Его знания были поистине энциклопедическими, осведомленность его всегда основывалась на материалах, полученных из первых рук; даже наиболее трудные и сложные для понимания теории в его изложении становятся ясными и понятными, а его беспристрастность всегда является образцовой. Сам Вачаспатимишра не был создателем новых философских теорий, он был историком философии, проникнутым истинно научным духом. Одна из его первых работ — "Ньяяканика" (Nyāya-kaṇika) и его последняя, наиболее зрелая работа — "Ньяя-вартика татпарьятика" (Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā) почти целиком посвящены изложению и опровержению буддийских теорий[248].

---

[245] Д-р В.Рубен в работе "Die Nyāya-Sūtras" попытался, однако, найти существенные различия в философии Готамы и Ватсьяяны; ср. мою рецензию на эту книгу в OLZ, 1929, № 11.

[246] Например, теория контакта *(saṃikarṣa)* между отсутствующим объектом и органом чувства — *abhāva indriyeṇa gṛhyate*.

[247] Ср. мою работу "Erkenntnisstheorie der Buddhisten", App. II (München, 1924).

[248] Ср. о нем G a r b e. Der Mondschein. Introd., а также мою статью в сборнике в честь проф. Г.Якоби (H.Jacobi Festschrift).

Его комментатор и последователь Удаяна-ачарья /93/ в ряде своих сочинений также занимался главным образом опровержением буддизма.

Оба эти автора завершают в конце X в. древний период развития школы ньяя — период ее борьбы с буддизмом.

Создателем новой школы ньяя в той форме, в которой она выросла в борьбе с буддизмом, был Гангеша-упадхьяя /94/. В своем великом сочинении "Таттва-чинтамани" (Tattva-cintāmaṇi), аналитическом по построению, он следовал примеру Дигнаги и Дхармакирти. Гангеша отказался от прежнего нестрогого порядка сутр Готамы, а также опустил наставления по искусству ведения диспутов. Основным предметом его рассмотрения является собственно логика. Его противниками вместо исчезнувших буддистов выступают теперь Прабхакара и его последователи.

Вторая школа, которая стояла на реалистической точке зрения и обосновывала ее при помощи реалистической логики, школа мимансы, не обнаружила той непоколебимой преданности реалистическим принципам, которая характерна для ньяи. Под влиянием буддийской критики она раскололась на две школы, одна из которых сделала ряд весьма значительных уступок буддийской точке зрения. Эти уступки не заходили настолько далеко, чтобы миманса могла принять идеальность или номинальность универсалий и отвергнуть категорию внутренней присущности, но в интерпретации нескольких весьма важных моментов ее последователи отказались от сверхреализма наяиков. Основателем этой школы был Прабхакара, ученик знаменитого теоретика мимансы и противника буддизма Кумарилы Бхатты /95/.

Главный труд Кумарилы — "Шлокавартика" (Ślokavārtika) — представляет огромное сочинение, состоящее из трех с половиной тысяч стихов и направленное исключительно против буддизма. Однако информация об учении буддийских логиков, которую можно извлечь из этого сочинения, весьма скудна и зачастую неясна. Автор, будучи яростным полемистом, в гораздо большей степени озабочен блеском и остроумием ответов и возражений, чем беспристрастным изложением мнений своих оппонентов. Его комментатор Партхасаратхи Мишра /96/ часто заполняет эти пробелы. Он является также автором самостоятельного трактата "Шастра-дипика" (Śāstra-dīpika), посвященного главным образом опровержению буддизма.

Прабхакара[249] был поистине незаконнорожденным сыном буддизма. Хотя и являясь учеником Кумарилы и принадлежа к той же самой школе, он восстал против суперреализма своего учителя и отошел от него в направлении более естественных взглядов. Согласно Кумариле, время, пространство, космический эфир, движение и несуществование воспринимаются посредством органов чувств. Прабхакара от-

[249] О Прабхакаре см. его Pañcapadārtha (Chowkhamba), Pārthasārathi-miśra's Śāstradīpika, passim, статью Г.Джха в "Indian Thought", а также мою статью в "H.Jacobi Festschrift".

рицает это. Он полагает, что восприятие несуществования[250] есть не более чем восприятие пустого места. В этом пункте его точка зрения совпадает с буддийской. Он также сходится с буддистами в понимании важнейшей проблемы иллюзии как чего-то, обусловленного невосприятием различия[251].

Он считал, что интроспекция[252] является существенной особенностью всякого сознания, и принимал идею принципиального единства субъекта, объекта и самого акта познания[253]. Существует множество и других моментов, в которых Прабхакара расходился со своим учителем и соглашался с буддистами, что и привело его в конце концов к созданию новой ветви реалистической школы теологии мимансы. Логики школы ньяи стали на сторону ортодоксальных последователей мимансы в их борьбе с представителями новой традиции Прабхакары. Последующие столетия явились свидетелями упадка и исчезновения обеих школ мимансы. Однако новый и могучий противник реализма появился в лице реформированной веданты со всеми ее разветвлениями. Одним из наиболее типичных оппонентов реализма с этой стороны был знаменитый Шрихарша /97/. В своем сочинении "Кханданана-кханда-кхадья" (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya) он открыто признает, что в борьбе против реализма он выступает на стороне буддистов-мадхьямиков — обстоятельство, которое Шанкара-ачарья пытался тщательно скрыть. Шрихарша заявляет, что "невозможно отвергнуть сущность того, что утверждали мадхьямики и другие /махаянисты)"[254].

После исчезновения буддизма брахманские школы с подозрительностью обвиняли друг друга в подверженности буддийскому влиянию. Последователи веданты обвиняли вайшешиков в том, что те являются замаскированными буддистами[255], поскольку их школа принимала мгновенный характер таких сущностей, как движение, звук, мысль и т.д. В свою очередь, вайшешики обвиняли ведантистов в том, что они, подобно буддистам, отвергают конечную реальность внешнего мира. Самого Прабхакару обычно упрекали в том, что он "друг буддистов"[256] и т.д. и т.п.

Когда последователи Гангеши-упадхьяи переселились из Дурбханги в Бенгалию и избрали своим местопребыванием Нуддею, их воинствующий дух прежних времен, по-видимому, сменился более миролюбивой позицией. Новая школа сконцентрировала все свое внимание на проблемах силлогизма и занялась главным образом поисками новых и чрезвычайно тонких определений каждой детали процесса силлогистики.

---

[250] *anupalabdhi*.

[251] *bheda-agraha = akhyāti*.

[252] *sva-saṃvedanā*.

[253] *tri-puṭī = pramātṛ-pramāṇa-prameya*.

[254] См. сноску 148.

[255] *pracchanna-bauddha*.

[256] *bauddha-bandhuḥ*.

И логика в Индии вновь стала тем, чем она, в сущности, и была в своих истоках, — системой формальной логики.

Таким образом, история логики в Индии представляет собой более чем двухтысячелетнее развитие с блистательным буддийским интермеццо, продолжавшимся около трехсот лет и связанным с непрерывной борьбой со всякого рода противниками.

§ 16. Буддийская логика в Китае и Японии

Добуддийский древний Китай обладал своим собственным очень простым учением о некоторых логических проблемах[257], которое, по-видимому, не пользовалось большой популярностью и никоим образом не было связано с буддийской логикой, привнесенной в Китай гораздо позднее буддийскими миссионерами и паломниками. Эта новая логика импортировалась из Индии дважды: первый раз — в VI в. н.э. индийским миссионером Парамартхой /98/, а второй — в VII в. китайским паломником Сюань Цзяном (Hsuen Tsang). Парамартха привез с собой и перевел три произведения, приписываемые Васубандху, а именно: Yu-shih-lun (=tarka-śāstra), Fan-chih-lun (=paripṛccha-śāstra?)и To-fu-lun (=nigraha-sthāna-śāstra)[258], которые были включены в китайскую Трипитаку под тремя различными названиями[259]. В собрание буддийских текстов в то время входили три других списка комментария на эти произведения, составленного Парамартхой. Записи в более поздних каталогах Трипитаки наводят на мысль, что эти три произведения в разных списках постепенно были объединены в одно, а комментарии к ним были полностью утрачены. Но этот единственный оставшийся список, хотя и озаглавленный как Yu-shih-lun (-tarka-śāstra), содержит лишь отрывки, по-видимому, из всех трех работ.

Более того, на основании китайских комментариев на "Ньяя-мукху" и "Ньяя-правешу", составленных учениками Сюань Цзяна, мы можем заключить, что в Китае были известны три логических трактата Васубандху, носящих названия Lun-K'wei (-Vāda-vidhi)[260], lun-shih (-Vāda-vidhāna) и Lun-hsin (-Vāda-hṛdaya). Некоторые отрывки их этих произведений, по-видимому, сохранились в списке, который в настоящее время включен в каталог Трипитаки под названием Ju-shih-lun (-tarka-śāstra).

К тому же самому периоду следует отнести и переводы логических разделов сочинений Асанги[261]

---

[257] Ср. Hu-shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922, и статью A.Maspero. Notes sur la Logique de Mo-tseu et son école. — "T'oung Pao", 1927.

[258] См. цитированную выше статью Б.Васильева.

[259] Ср. каталог Chung-ching-mu-lu, Buniu Nanjio, № 1608, и Li-tai-san-pao-chi, там же, № 1504.

[260] Но не *Vāda-vidhāna*, как полагает Дж.Туччи.

[261] Ср.: J.Tucci. — JRAS, July 1929, c.452 и сл.

Первое проникновение буддийской логики в Китай, по-видимому, не имело никаких последствий. Оно не привело к возникновению местной литературы ни в форме комментариев, ни в форме самостоятельных работ[262]. Тот факт, что его результаты постепенно свелись к одному-единственному списку и что этот список, сохранившийся до наших дней, содержит лишь отрывки, ясно свидетельствует о том, что работой по изучению логики пренебрегали.

Второе проникновение логики в Китай и оттуда в Японию связано с именем Сюань Цзяна[263]. По возвращении из Индии он привез с собой и перевел два сочинения по логике — "Ньяя-мукху" (-Nyāya-dvāra) Дигнаги и "Ньяя-правешу" Шанкарасвамина[264] /99/. Оба сочинения представляют собой весьма краткие трактаты, резюмирующие основные положения логики Дигнаги с незначительными изменениями и добавлениями, внесенными его учеником Шанкарасвамином. Собственно философская и эпистемологическая проблематика, как и все дискуссии с небуддийскими системами, в них полностью игнорируется. Эти трактаты носят характер кратких учебников для начинающих, из которых исключены все сколько-нибудь сложные проблемы. Фундаментальное сочинение Дигнаги "Прамана-самуччая", как и семь трактатов Дхармакирти и необъятная комментаторская литература с ее делением на школы и подшколы, осталось совершенно неизвестным в Китае и Японии[265]. Сейчас нам очень трудно решить, по каким причинам Сюань Цзян, изучавший, как считают, логическую систему Дигнаги в Индии под руководством самых известных учителей своего времени, выбрал для перевода два почти тождественных друг другу кратких учебника. Наиболее правдоподобным было бы предположение, что сам Сюань Цзян интересовался в первую очередь чисто религиозной стороной буддизма и испытывал весьма умеренный интерес к логическим и эпистемологическим исследованиям.

Однако это второе проникновение буддийской логики в Китай не осталось без последствий. Появилось значительное количество комментариев и субкомментариев на учебник Шанкарасвамина. Один из учеников Сюань Цзяна, Гуйцзи (Kwei-chi) /100/, избрал логику в качестве специальной области своих исследований. Используя учебник Дигнаги, с одной стороны, и конспекты лекций Сюань Цзяна — с другой, он написал шесть томов комментариев к "Ньяя-правеше" Шанкарасвамина, которые стали позднее

---

[262] Ср., однако, там же, с.453.

[263] См. S.Sugiura. Indian Logic as Preserved in China. Philadelphia, 1900.

[264] Об авторстве этих сочинений см. статью проф. М.Тубянского в "Bulletin de l'Academie des Sciences de l'URSS", 1926, с.975—982 и указанные сочинения Дж.Туччи.

[265] Ср., однако, J.Tucci.—JRAS, 1928, с.10.

стандартным китайским сочинением по логике, известным под названием "Великий комментарий"[266].

В VII в. н.з. буддийская логика проникла из Китая в Японию благодаря японскому монаху Дошо (Dohshoh) /101/. Он отправился в Китай, будучи привлечен славой Сюань Цзяна как учителя, и изучал там логику под непосредственным руководством зтого великого ученого. По возвращении на родину он основал логическую школу, которая впоследствии стала называться "Школой Южного Зала"

В следующем столетии монах по имени Гембо (Gemboh) привез из Китая "Великий комментарий" и другие сочинения по логике. Он стал основателем новой школы японских логиков, получившей название "Школы Северного Зала"[267].

О подробном содержании и истинной ценности всей зтой литературы, которая представляется весьма значительной по объему, в Европе до сих пор практически ничего не известно /102/.

§ 17. Буддийская логика в Тибете и Монголии

Совершенно иной была судьба буддийской логики в Тибете и Монголии. Наиболее ранний ее пласт — три работы Васубандху, если не считать нескольких цитат, в зтих странах неизвестны. Очевидно, они либо никогда не переводились, либо же их место было занято последующей переводной литературой. Но основные произведения Дигнаги, большой комментарий Джинендрабуддхи к "Прамана-самуччае", семь трактатов Дхармакирти, все семь больших комментариев к "Прамана-вартике", произведения Дхармоттары и многих других буддийских логиков — вся зта литература сохранилась в достоверных тибетских переводах. Связь между буддийской Индией и буддийским Тибетом стала весьма оживленной после того, как в Стране Снегов побывали Шантиракшита и Камалашила. Всякое сколько-нибудь значительное сочинение индийских буддистов немедленно переводилось на тибетский язык. Когда буддизм в самой Индии прекратил существование, тибетские монахи начали создавать свои собственные независимые работы по логике, развивая и продолжая индийскую традицию. Оригинальная тибетская литература по логике ведет свое начало с XII в., т.е. с того времени, когда буддизм исчез и в Северной Индии. Ее историю можно разделить на два периода: старый — до Цзонхавы (1357 — 1419) /103/ и новый — после него.

Первым автором, написавшим самостоятельную работу по логике, был Чаба-чой-джи-сенге (Chaba-choikyi-senge[268],

---

[266] См. S.Sugiura. Indian Logic..., с.39. О логической школе Сюань Цзяна ср. также сведения, собранные в цитированной выше работе Б.Васильева.

[267] Там же, стр. 40.

[268] *Phyava-pa-chos-kyi-señ-ge*, другое написание *Cha-pa*...

1109 – 1169). /104/. Он явился создателем особого тибетского логического стиля, несколько замечаний о котором будет сделано в дальнейшем. Он составил комментарий к "Прамана-винишчае" Дхармакирти и, кроме того, создал свой самостоятельный труд по логике, написанный мнемоническими стихами и сопровождаемый собственными пояснениями. Его ученик Цзан-наг-па-цзон-дуй-сенге (Tsañ-nagpa-tson-ḍui-señge)[269] написал другой комментарий к "Прамана-винишчае". Классическое тибетское произведение этого периода было создано пятым сакьяским великим ламой, знаменитым Сакья-пандитом Кунга-джам-цаном (Kunga-gyalmtshan, 1182 – 1251) /105/. Это краткий трактат, написанный мнемоническими стихами и снабженный авторским комментарием. Название трактата Tshad-ma-rigs-pa'i-senge (*pramāna-nyāya-nidhi*). Ученик пятого великого ламы Уюг-паригс-паи-сенге (Uyugpa-rigs-pa'i-senge) составил подробный комментарий на всю "Прамана-вартику", который и по настоящее время пользуется огромным авторитетом среди тибетцев.

Последним автором этого периода был Рэндаба-шоннулодой[270] (1349 – 1418) /106/. Он известен как учитель Цзонхавы и создатель независимого от индийской традиции сочинения, описывающего общее содержание системы Дигнаги.

Литература нового периода может быть разделена на систематические трактаты и школьные учебники. Сам Цзонхава написал только краткое "Введение в изучение семи трактатов Дхармакирти". Три его великих ученика – Гье-шэб (1364 – 1432) /107/, Кхай-дуб (1385 – 1438) и Гендун-дуб (1391 – 1474) /108/ – составили комментарии почти на все сочинения Дигнаги. Поток литературной деятельности в этой области знания никогда не иссякал; он продолжается и до настоящего времени. Количество текстов, отпечатанных в монастырских типографиях Тибета и Монголии, поистине безгранично.

Учебники логики составлялись великими ламами Тибета главным образом для различных школ, основанных ими при крупных монастырях. Существует ряд учебников, написанных в духе древней традиции монастыря Сакья-пандита. В монастырях новой системы тибетского буддизма, основанной Цзонхавой, насчитывалось не менее десяти различных школ, каждая из которых имела собственную ученую традицию и создавала свои учебники. В одном только монастыре Ташилунпо[271] существовали три различные школы[272] со своими учебниками, написанными великими ламами этого мона-

---

[269] *Gtsañ-nag-pa-brtson-ḥgrus-señ-ge.*

[270] *Ren-mdaḥ-pa-gzhon-nu-blo-gros.*

[271] Bkra-śis lhuñ-po, основан в 1447 г. в Центральном Тибете.

[272] *Thos-bsam-gliñ grva-tshañ*, *Dkyil-khañ grva-tshañ* и *Śar-rtse grva-tshañ*.

стыря. Сера[273] имел две такие школы[274], Брайбун[275] — тоже две[276] и Галдан[277] — три[278] /109/. Школы всех других монастырей также придерживались той или иной традиции и опирались на соответствующие учебники. В Монголии следовали традиции школы Гоман[279] /110/ монастыря Брайбун, основателем которой был знаменитый великий лама Джамьян-зава[280] (1648 — 1722) /111/. Этот удивительный человек, автор целой библиотеки произведений, охватывающей почти все области буддийского учения, родился в Восточном Тибете, в Амдо, но образование получил в школе Лосалинг Брайбунского монастыря в Центральном Тибете. Впоследствии он разошелся со своими учителями и возвратился к себе на родину, где основал новый монастырь Лабран[281] в Амдо. Этот монастырь прославился как обитель глубочайшей учености и как духовная метрополия буддизма всей Монголии. Интересно отметить, что Джамьян-зава был современником Лейбница[282] /112/.

Курс логики в монастырских школах продолжался около четырех лет, и в течение этого периода заучивалось наизусть более двух тысяч мнемонических стихов "Прамана-вартики". "Прамана-вартика" считалась фундаментальным (*mūla*) сочинением, изучаемым по классу логики, и была, по существу, единственным текстом собственно индийского происхождения. Объяснения к ней заимствовались соответственно из учебников одной из десяти тибетских логических школ. Индийские комментарии, даже комментарий на первую главу самого Дхармакирти, полностью игнорировались; их место заняли самостоятельные тибетские сочинения.

Заслуживает внимания то исключительное предпочтение, которое оказывалось в Тибете "Прамана-вартике" Дхармакирти. Только она углубленно изучалась каждым учеником; на остальные же его сочинения, так же как и на труды Дигнаги, Дхармоттары и других знаменитых индийских авторов, обращалось гораздо меньше внимания — они были наполовину забыты большинством ученых лам.

---

[273] Se-ra — монастырь в Центральном Тибете, основан в 1419 г.

[274] *Se-ra-byes grva-tshañ* и *Se-ra smad-thos-bsam-nor-bu-gliñ grva-tshañ*.

[275] Ḥbras-spuñs, основан в 1416 г.

[276] *Blo-gsal-gliñ grva-tshañ* и *Sgo-mañ grva-tshañ*.

[277] Dgaḥ-ldan, основан Цзонхавой в 1409 г.

[278] *Byañ-rtse grva-tshañ*, *Śar-rtse grva-tshañ* и *Mñaḥ-ris grva-tshañ*; последняя школа была основана в 1342 г. вторым далай-ламой.

[279] *Sgo-mañ*.

[280] *Ḥjam-dbyañ-bzhad pa Ṅag-dbañ-brtson-grus*.

[281] Bla-brañ.

[282] Поразительная интеллектуальная деятельность обоих этих великих людей породила представление о их "всеведении"; Джамьян носил титул "всеведущего (*kun-mkyen*) ламы", Лейбниц тоже являлся "der All- und Ganzwisser" (E.Du Bois-Reymond).

Причиной этого, как полагает А.Востриков, является вторая глава в традиционной последовательности глав "Прамана-вартики", глава, содержащая обоснование буддизма как религии. И действительно, интерес тибетцев к логике носит главным образом религиозный характер, логика для них суть ancilla religionis. Логика Дхармакирти служит превосходным оружием для критического и диалектического разрушения всех верований, не оправданных непосредственным опытом, однако вторая глава "Прамана-вартики" оставляет лазейку для утверждения критически очищенного убеждения в бытии абсолютного и всеведущего существа. Все остальные сочинения Дхармакирти, так же как и сочинения Васубандху, Дигнаги и Дхармоттары, склоняются к критической, агностической точке зрения относительно всеведущего существа, отождествляемого с Буддой.

По сути дела, логика едва ли достигла сколько-нибудь значительного прогресса в Тибете. Дхармакирти придал ей окончательную форму. Его положение в Тибете можно сравнить с положением Аристотеля в европейской логике. В этой связи тибетская логическая литература соответствует европейской средневековой схоластической литературе. Главной целью этой литературы было достижение предельной точности и схоластической утонченности всех определений и сведение любой научной мысли к трем терминам строгого силлогизма. При этом форма предложений, в которых мог быть выражен силлогизм, не имела значения; существенными были лишь три термина.

Связь мыслей в рассуждении сводилась к обоснованию каждого силлогизма следующим за ним силлогизмом. Основание первого силлогизма становится в этом случае большей посылкой второго и т.д. до тех пор, пока не придут к первым принципам. Связь принимает тогда следующую форму: если есть S, то есть P, потому что есть M; это действительно так (т.е. действительно есть M), потому что есть N; это действительно так, потому что есть O и т.д. Каждое из этих оснований может быть отвергнуто оппонентом как ложное или неопределенное. Для краткого формулирования такой цепочки рассуждений был разработан особый литературный стиль, получивший название метода "следствия и основания"[283]. Введение этого метода приписывается ламе Чаба-чойджи-сенге.

Таким образом, после исчезновения буддизма в Индии на Востоке осталось три различных центра, где развивалась логика: 1) Нуддея в Бенгалии, где продолжалась разработка брахманской системы ньяя-вайшешики в той форме, в которой она пережила период борьбы с буддизмом; 2) Китай и Япония, где изучалась система логики, основанная на "Ньяя-правеше" Шанкарасвамина; 3) монастыри Тибета и Монголии, где изучение "Прамана-вартики" Дхармакирти стало фундаментом учености вообще.

---

[283] *thal-phyir*. Статья об этом методе подготовлена А.Востриковым.

Из этих трех центров важнейшим остается до сих пор Тибет, который сохранил в неприкосновенности лучшие достижения индийской философии в золотой век индийской цивилизации[284] /113/.

---

[284] Более детальный обзор тибетской литературы по логике см.: Б.Барадийн. "Монастырские школы Тибета" (доклад прочитан на заседании Института буддийской культуры).

ЦЕНТРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ БУДДИЗМА И ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА "ДХАРМА"

I. ВВЕДЕНИЕ

В своей новой работе госпожа М.Гейгер и профессор В.Гейгер сделали попытку разрешить некоторые неопределенности, которые все еще имеют место при рассмотрении вопроса о значении термина *dharma*[1] /1/. Они составили указатель, включив в него почти все случаи, при которых это слово встречается в палийской канонической литературе, и установили большое разнообразие его значений. Среди них имеется только одно, которое действительно является правильным и специфически буддийским специальным термином *dharma*. Другие значения, которые буддийская литература употребляет наряду с брахманской, не представляют из себя серьезных затруднений. Относительно же этого одного значения авторы справедливо отмечают, что оно является "основным понятием буддийского учения, которое должно быть разъяснено насколько это возможно". Они утверждают также, что метод, которому они следовали, "чисто филологический". Это указывает на некоторую ограниченность их работы, потому что нельзя ожидать, чтобы основное понятие необычайно сложной системы, понятие, которое в своих различных значениях заключает в себе почти всю систему, было полностью разъяснено только "филологическими методами". Мы намереваемся поэтому в дополнение к весьма ценным трудам госпожи и профессора Гейгера рассмотреть вопрос с философской точки зрения, т.е. дать в связи с этой концепцией сжатое обозрение системы, в которой этот термин, по общему признанию, занимает ключевую позицию.

Нашим главным источником будет не палийский Канон, а более поздний труд — "Абхидхармакоша" (Abhidharmakośá) Васубандху[2] /2/. Хотя это и более поздний труд, но ясно,

---

[1] Magdalene und Wilhelm G e i g e r. Pali dhamma. München, 1921.

[2] План издания и перевода всего труда был набросан и частично выполнен в Петрограде в серии "Bibliotheca Buddhica". Появились (1) Abhidharma Kośakārikā и Bhāṣya, тибетский текст, ч.1, изданный проф. Ф.И.Щербатским, Пг., 1917; (2) Gphutārthābhidharmakośa-vyākhyā Яшомитры, санскритский текст, ч.1, изд. С.Леви и Ф.Щербатским, Пг., 1917. Вторая часть обоих трудов, тибетский текст изд. проф. Ф.Щербатского и Vyākhyā (на санскрите) проф. В.Вогихара, Токио, печата-

что он является лишь систематическим изложением гораздо более раннего труда "Абхидхармавибхашашастра" (Abhidharma-vibhāsa-śāstra), который, в свою очередь, не что иное, как комментарий на "Абхидхарму" (Abhidharma) школы сарвастивадинов. Эта школа одна из ранних, если не самая ранняя школа из числа буддийских сект. Вопрос, о котором шли споры и из-за которого она получила свое название, имеет отношение к существу того, что называется dharma. Таким образом, изложение взглядов этой школы дает нам наилучшую возможность исследовать действительное значение этого термина[3].

Позднейшим исследованиям можно предоставить определение того, где изложение Васубандху отличается от первоначального учения, но, вообще-то говоря, по-видимому, он воспроизвел первоначальную доктрину очень верно. Поскольку же время его жизни то же самое, что и время составления палийских комментариев[4], различие между ним и палийскими источниками не столько во времени, сколько в школе. Ничто не является столь поучительным, как изуче-

---

ются в "Bibliotheca Buddhica". Английский перевод девятой (дополнительной) части опубликован проф. Ф.И.Щербатским под заглавием "Soul Theory of the Buddhists" в "Известиях Российской Академии наук", Пг., 1920 (с.829—854 и 937—958). Обзор системы был напечатан покойным проф. О.О.Розенбергом в Петроградском университете под заглавием "Проблемы буддийской философии", Пг., 1918. Этот ученый издал также указатель буддийских специальных терминов на китайском и японском языках под заглавием "An Introduction to the Study of Buddhism from Chinese and Japanese Sources". Tokyo, 1917. Проф. Л.де Ла Валле-Пуссэн опубликовал в Брюсселе французский перевод третьей части и занят сейчас печатанием перевода первой и второй частей Abhidharmakośa.

[3] Кроме госпожи Гейгер и проф. Гейгера вопрос рассматривался: C.Rhys Davids. Buddh. Psych. Ethics, XXXIII; Walleser. Grundlage, 97—104; Warren. Buddhism in Translations, 116, 209. S.Z.Aung. Compendium, 179 сн. 254—9; S.Lévi. Sutrālaṃkāra, 18, 21; L. de la Vallée Poussin. Notes sur les corps du Buddha. — "Muséon", 1913, с.263, 287. Вопрос был правильно освещен и блестяще рассмотрен проф. О.Розенбергом (Проблемы, гл.VI), но, так как его работа была написана по-русски и в настоящее время недоступна, некоторые его выводы приведены здесь.

[4] Время Васубандху точно не установлено. Ср. упоминания в книге V.Smith. Early History, 3 изд. с.328 и далее. В конце VIII главы Васубандху замечает, что в его время *āgama* имело существование в 1000 (а не 900 лет), а *adhigama* (=*abhidharma*) несколько меньше. То, что было два Васубандху, не является "предположением без солидной основы". Коça цитирует мнения *vṛddhācārya* Васубандху и отвергает их (1, 13, тибетский текст, с.24; ср. комментарий Яшомитры). Остаются даты китайских переводов Асанги и Васубандху, которые одни, если они правильны, были бы достаточным свидетельством для отнесения к IV в. Иначе можно вознамериться отнести Васубандху ближе к Дигнаге, учителем которого он был.

ние расходящихся взглядов различных школ, так как это позволяет нам наблюдать создателей буддийской доктрины в процессе их творчества.

Формула буддийского символа веры (*ye dhammā* и т.д.), которая явно содержит кратчайшее изложение сути и духа буддизма[5], гласит, что Будда открыл элементы (*dhamma*) бытия, их причинную связь и методы подавления навсегда их действенности (*nirodho*). Васубандху дает подобную же формулировку сущности доктрины: это метод превращения элементов бытия в состояние покоя[6], из которого они никогда не возникнут снова.

С первых дней существования буддийской церкви послушники перед получением доступа в орден проходили курс обучения тому, что может быть названо буддийским катехизисом, т.е. изложение учения об элементах (*dharma*) бытия и их различную классификацию на *skandha*, *āyatana*, *dhātu*[7]. Такое же обучение рассматривалось как обязательное для женщин, домогающихся монашества[8].

Эти условия не изменились во всех буддийских странах до сего дня. Во всей Монголии и Тибете, в тех частях Сибири, где буддизм распространяется в противовес примитивному шаманизму у тунгусских племен Забайкалья, в Иркутской и Астраханской губерниях, где он удерживается, несмотря на православное христианство, — повсюду буддизм неизменно исходит из обучения в монастырских школах (*chos-grva*), в которых руководства, подобные Dhamma-saṃgaṇi /3/, содержащие таблицы *dharma*, прилежно изучаются по тибетским оригиналам с объяснениями на разговорном языке юным поколением, стремящимся к доступу в орден с последующим последовательным продвижением к высшим духовным рангам. Ученые-буддологи Европы хорошо сделают, если последуют их примеру.

Та школа буддистов, которая утверждает основным принципом своего учения, что "все существует", могла, естественно, предположительно рассматриваться как поддерживающая своего рода реалистические взгляды[9]. Традиция ут-

---

[5] Ср. Mahāvagga I, 23.

[6] АК I,1, тибетский текст, с.3, стк. 12—13.

[7] Ср. Theragāthā, 1255.
tassāham vacanaṃ sutvā khandhe āyatanāni ca
dhātyo ca viditvāna pabbajiṃ anā gariyaṃ.

[8] Ср. ссылку Гейгера на Therīgathā ("Pali dhamma", с:65); упомянутые там dhātu, возможно, восемнадцать *dhātu* (не шесть); число других делений на *dhātu* упомянуто в "Bahu-dhātuka-sūtra", ср. АК I, 27, тибетский текст, с.46.

[9] Так пишет Такакусу в Hasting's Encyclopedia. S.Z.Aung, C.Rhys Davids. Points of Controversy, с.275—276, правильно отмечают, что вопрос ставится о существовании будущих и прошедших *dharma*, но это не значит, что "они верили в непрерывное или неизменное существование всего". Это было бы втягиванием в учение санкхья, против чего буддийские философы всегда предостерегали. Ср. Приложение I.

верждает, что вопрос, который вызвал возникновение этой секты, обсуждался еще во времена самого Будды. Если в общине возникает расхождение во взглядах, в результате чего некоторые из ее членов объявляются реалистами или предъявляют претензии быть таковыми, то, естественно, приходится предположить, что имелись другие члены общины, которые были не реалистами, т.е. идеалистами какого-то толка. Но на самом деле мы не встречаемся с воззрениями определенно идеалистическими, т.е. с отрицанием существования внешних объектов, до сравнительно позднего времени. Если же учесть, с другой стороны, что эти так называемые реалисты, как и все буддисты, отрицали существование души или личности (*ātman*, *pudgala*), то наша неуверенность возрастает и возникает подозрение, что борьба между сарвастивадинами и их противниками велась в совершенно ином плане, по вопросу, который имел мало общего с нашим представлением о реализме и идеализме[10].

Случай, при котором, как предполагается, Будда сам выдвинул лозунг "все существует", произошел во время дискуссии с *ājīvika* /4/, решительно отрицавшими влияние прошлых дел на наши судьбы, поелику они уже прошли и более не существуют[11]. Эта секта придерживалась некоторого крайнего детерминизма, служившего оправданием нравственной невоздержанности. Она отстаивала следующие положения: "Все существующее неизменно-постоянно. Нет причины, близкой или отдаленной для порочности бытия или для его непорочности ... Нет такой вещи, как сила, или энергия, или человеческое усилие. Все, что мыслит, имеет органы чувств, порождено и живет, лишено силы, мощи или энергии. Их варьирующиеся состояния в любое время обусловлены судьбой, окружением и их собственной природой"[12].

Учение Будды как в области морали, так и в области онтологии было обратным этому. Оно утверждало нравственную ответственность и в то же время превращало все существующее в скопление тончайших энергий (*saṃskāra-samūha*). Когда он был вынужден разъяснить то, что он подразумевает под словами "все существует", он ответил: "все существует означает, что существуют двенадцать *āyatana*"[13] /5/.

---

[10] Буддисты сами предписывают возникновение их идеалистической философии Васубандху; ср. мою статью в "Muséon", 1905, II. Но это, очевидно, было возрождением тенденции, которая в другой форме была уже показана в трудах Ашвагхоши и Нагарджуны. АК свидетельствует, что идеалистические воззрения уже дискутировались в "Vibhāṣā — çāstra", ср. 1, 42, тибетский текст с.77, 10. и коммент. Яшомитры.

[11] АК V, 24; ср. Приложение I.

[12] См. статью R.Hoernle в "Hasting's Encyclopedia".

[13] Этот эпизод (Saṃyuktāgama, XIII, с.16 /Mc.Govern/) не может быть обнаружен в палийском каноне. Очевидно, тхеравадины скрыли его, ибо он не соответствовал их определенным догматам. Они обвиняли ватсипутриев в сокрытии мест, которые противоречили их взглядам ("Soul Theory", с.840), и, очевидно, сами делали то же самое. Но

В настоящее время двенадцать *āyatana* лишь одна из многих классификаций элементов бытия — как материальных, так и духовных. Школа сарвастивадинов допустила существование 75 таких элементов. Эти элементы были названы *dharma*. Полное значение термина выяснится в конце этой работы. В данный момент мы принимаем его для обозначения конечной сущности, понятие которой в области материального исключает реальность всего, кроме чувственных ощущений, а в области духа всего, кроме отдельных ментальных явлений.

Мы начнем с рассмотрения различных видов элементов и их различных классификаций, а затем перейдем к определению, каково было буддийское понятие об элементе бытия. Это позволит нам точнее определить, в каком смысле более древнее буддийское учение может претендовать на название реалистической системы.

II. Skandha

Простейшая классификация всех элементов бытия представлена путем деления на пять групп элементов: 1) чувственное; 2) ощущения; 3) представления; 4) волевые акты и другие способности; 5) чистое ощущение или общее понятие сознания (без содержания)[14] /6/.

Если мы представим себе, что группа чувственного представляет из себя не что иное, как связанное с органами чувств, что душа исключена и заменена ощущениями, представлениями, волевыми актами и чистым ощущением, то мы не должны удивляться тому, что под покровом восточной терминологии появляется изображение в миниатюре материи и духа, что очень близко подходит к позициям современной европейской науки.

Три из этих групп, а именно ощущения, представления и чистое сознание, содержат каждая по одному элементу (*dharma*). Несмотря на это, они называются группами, ибо они включают в себя ощущения и пр., прошедшие, настоящие и будущие, близкие и отдаленные, внешние и внутренние, нравственно-чистые и нечистые и т.д.[15]. Группа чувственного включает в себя 10 элементов, 10 различных разновидностей связанного с органами чувств[16]. Группа

даже в их школе слово *sabba*, по-видимому, скорее употреблялось как специальный термин. Оно не означало "все", но каждый отдельный член в буддийской таблице элементов. Эта таблица предполагалась как "исчерпывающее деление"; ср. C.Rhys Davids. Buddhis Psychology, с.41; "Samyutta" IV, 15—27; "Visuddhi-Magga". Гл. XIV; Warren. Buddhism in Translations, с.158; G.Grim. Buddhismus.

[14] Основания для такого перевода терминов *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* и *vijñāna* будут даны далее.

[15] AK I, 20.

[16] AK I, 14.

волевых актов и пр. содержит 58 элементов — различных психических способностей и общие силы[17].

Физические элементы личности, включая ее внешний мир, — внешние объекты — представлены в этой классификации одной статьей — чувственное[18]. Нечувственные распределены среди других четырех.

Для "материи и духа" используется старый добуддийский термин *nāma-rūpa*, где *rūpa* представляет элементы чувственного, а *nāma* включает четыре нечувственных разряда. Но наиболее обычным делением всех элементов будет деление на чувственное (*rūpa*), дух (*citta-caitta*) и силы (*saṃskāra*). Четвертая группа (*saṃskāra-skandha*), включающая в себя психические способности и общие силы, разделена здесь на две части: психические способности присоединены ко всем другим психическим группам и подведены под категорию духа; общие силы, или энергии, получают отдельное место (*citta-vipra-yukta-saṃskāra*)[19]. Это деление на три части очень популярно и известно в Монголии и в Тибете каждому школьнику[20].

III. *Āyatana*

Вторая, более подробная классификация элементов создана с точки зрения разделения на познавательные способности и их объекты. Имеется шесть познавательных способностей и шесть категорий соответствующих объектов. Они составляют вместе 12 āyatana, или "баз" познавания, а именно:

I. Шесть внутренних баз (*adhyatma-āyatana*) или воспринимающих способностей (органов-*indriya*).

1. Орган зрения — *cakṣur-indriya-āyatana*.
2. Орган слуха — *śrotr̥-endriya-āyatana*.
3. Орган обоняния — *ghrāṇ-endriya-āyatana*.
4. Орган вкуса — *jihv-endriya-āyatana*.
5. Орган осязания — *kāy-endriya-āyatana*.
6. Мыслительные способности, сознание — *mana-indriya-āyatana* или познавательные способности.

[17] Все *saṃskāra*, кроме *vedanā* и *saṃjñā*, там же I,15. Три вечных элемента — *asaṃskṛta* — не включены в *skandha*, там же I,22. Вместе с *avijñapti-rūpa* это составит 75 элементов.

[18] Среди физических элементов есть один, именуемый *avijñapti*, который в широком смысле соответствует тому, что мы могли бы назвать нравственным характером (нравственной особенностью) личности. На каком-то особом основании он помещен сарвастивадинами в физический раздел (*rūpa*), но другие школы включают его в дух (АК I,11). В классификациях на *āyatana* и *dhātu* он не включен в число физического, но в общий класс *dharma*, т.е. *āyatana* или *dhātu* № 12. В дальнейшем изложении мы оставляем этот особый элемент без особых разъяснений (в разделе "Материя", см. Приложение II).

[19] Или же несколько иное деление на пять: *rūpa*, *citta*, *caitta*, *viprayukta-saṃskara* и *nirvāna*; ср. АК II, 22 и приложение II.

[20] *Zungs-ces-ldan-min-ḥdu-byed*.

II. Шесть внешних баз (*bāhya-āyatana*) или объектов (*viṣaya*).

7. Видимое (цвет и форма) — *rūpa-āyatana*.
8. Слышимое (звук) — *śabda-āyatana*
9. Обоняемое (запах) — *gandha-āyatana*
10. Вкушаемое (вкус) — *rasa-āyatana*.
11. Осязаемое — *sprastavya-āyatana*.
12. Нечувственные объекты /7/ — *dharma-āyatana* или *dharmāh*.

В этой классификации первые 11 статей соответствуют 11 элементам (*dharma*) с включением в них по одному элементу. Двенадцатая статья содержит все остающиеся 64 элемента и называется поэтому *dharma-āyatana* или просто *dharmāh*, т.е. оставшиеся (остальные) элементы.

Термин *āyatana* означает "вход" (*āyam-tanoti*). Это "вход" для сознания и психических элементов (*citta-caittānām*). Сознание, как это установлено, никогда не возникает одно, ибо оно является чистым ощущением без содержания. Оно всегда поддерживается или "вводится" двумя элементами: познавательной способностью и соответствующим объективным элементом. Имеется две опоры, или "двери" (*dvāra*), сознания для того, чтобы оно могло появиться. Сознание видимого (*cakṣurvijñāna*) возникает при соотносительности (*pratītya*) органа зрения (*cakṣur-indriya*) с чем-либо видимым (*rūpam ca*). В случае шестой познавательной способности (*manar*) сознание само, т.е. его предшествующий момент, действует как способность восприятия нечувственных объектов.

Тенденция этой классификации, являющейся изначальным характерным признаком буддизма, совершенно ясна. Она имеет в виду дать деление всех объектов познавания на объекты чувственные и нечувственные. Первые затем разделены на 10 групп в соответствии с пятью органами чувств и их пятью объектами, а вторые (*dharma-āyatana* или просто *dharmāh*), включающие все нечувственные объекты, оставлены неразделенными. Имеется шесть статей, соответствующих шести познавательным способностям. Таким образом, 12 *āyatana*, или "баз познавания", представляют все элементы бытия, распределенные в шести субъективных и в шести соответствующих объективных статьях.

Их синонимом будет "всё" (*sarvam*). Когда выставляется принцип, что "все существует", то он имеет следующее значение: ничто не существует, кроме 12 баз познавания. Объект, который не может рассматриваться как *отдельный* объект познавания или как отдельная *способность* познания, нереален, как, например, душа или личность. Будучи скоплением отдельных элементов, этот объект определяется как "наименование", а не реальность, не *dharma*[21].

[21] Правильное разъяснение термина *āyatana* дано О.Розенбергом в "Проблемах...", с.138 и сл. Обычный перевод "сфера" игнорирует *fundamentum divisionis*. S.Z.Aung в Compendium с.256, хотя и высказывает правильные мысли, но думает, "что лучше оставить без перевода".

IV. *Dhātu*

Деление элементов бытия на 18 *dhātu* /8/, хотя и очень сходное (с делением на *āyatana*) (оно представляет из себя в своих первых 12 статьях повторение предыдущего), произведено с совершенно другой точки зрения.

Буддийская философия является анализом отдельных элементов, или сил, объединяющихся в образовании потока (*saṃtāna*) событий. Нефилософский ум простых людей предполагает, что этот поток представляет собой личность или индивид (*pudgala*). Рассмотренные как компоненты такого потока элементы называются *dhātu*. Совершенно так же, как различные металлы (*dhātu*) могут быть извлечены из рудника, совершенно так же поток индивидуальной жизни обнаруживает элементы 18 различных видов (*dhātu-gotra*)[22]. Этот поток всегда включает в себя шесть способностей (от *cakṣur-dhātu* до *mano-dhātu*), шесть видов объективных элементов (от *rūpa-dhātu* до *dharma-dhātu*) и шесть видов сознания, начиная от сознания или ощущения видимого (*cakṣur-vijñāna-dhātu*) и кончая сознанием чисто умственного, т.е. нечувственного (*mano-vijñāna-dhātu*). Таким образом, в дополнение к 12 компонентам, соответствующим 12 базам познавания, мы имеем:

13. Сознание видимого (зримого) (*cakṣur-vijñāna-dhātu*).
14. Сознание слышимого (*śrotra-vijñāna-dhātu*).
15. Сознание обоняемого (*ghrāṇa-vijñāna-dhātu*).
16. Сознание вкушаемого (*jihvā-vijñāna-dhātu*).
17. Сознание осязаемого (*kāya-vijñāna-dhātu*).
18. Сознание нечувственного (*mano-vijñāna-dhātu*).

Сознание, которое, по существу, один элемент, расщеплено здесь на семь статей, поскольку оно входит в составные части индивидуальной жизни как способность (*mano-dhātu*) и как шесть различных видов ощущений, дифференцируемых через посредство своего возникновения, или от одного из органов чувств, или от чисто ментальных нечувственных источников[23].

Все эти разновидности сознания существуют только в обычной сфере бытия (*kāma-Dhātu*). В более высоких мирах (*rūpa-Dhātu*) сознание чувственного постепенно исчезает. в

---

[22] AK I, 20. Следует отметить, что число составных элементов (*tattva*) обычного тела в санкхья тоже 18. Что термин *dhātu* был заимствован из врачебной науки, где он означал элементы тела, не вызывает особых сомнений.

[23] *dhātu* часто также определяется как *dharma*: *sva-svabhāva-dhāraṇāt* или *sva-lakṣaṇa-dhāraṇāt* (ср.: S.Z.Aug. Compendium c.255 и сл.), но это верно только частично, поелику *dhātu* № 12 включает в себя 64 *dharma*, а семь *dhātu*, № 6 и 13—18, соответствуют лишь одной *dharma-vijñāna* (= *manas* = *citta*). Определение в "Абхидхармакоше" I, 20 таково: *dhātu* = *gotra*. Соответственно мы и можем переводить *dhātu* как "составляющий", "элемент" или "класс элементов" в зависимости от того, что в данном случае требуется.

нематериальном мире (*arūpa-Dhatu*) остается только сознание нечувственного. Разделение сознания на различные виды (*dhātu* 13—18) необходимо лишь для составления схем элементов, соответствующих обитателям различных миров[24].

Теперь мы перейдем к рассмотрению отдельных элементов из расчета их наиболее общепринятого деления на чувственные, ментальные и силы.

V. *Чувственные элементы*

Чувственные (*rūpa*), или физические, элементы (*rūpiṇo-dharmāh*), занимавшие в первой классификации одну статью (*rūpa-skandha*), в других случаях распределены по десяти статьям (№ 1—5 и 7—11). Термин *rūpa-āyatana* предназначен для видимого чувственного, или, точнее, только для явлений видимости, что является чувственным "по преимуществу"[25]. Общей характеристикой чувственного, или чувственных элементов, будет непроницаемость (*sa-pratighatva*), которая определяется тем, что пространство, занятое одним из этих элементов, не может быть в то же время занято другим[26].

---

[24] Когда упоминаются *dhātu*, то термин *dhātu* означает мир (*loka*) или сферу бытия (*avacara*). Это не имеет никакого отношения к 18 *dhātu*. Миры делятся на материальный (*rūpa*) и нематериальный (*arūpa*). Первый, в свою очередь, на мир чувственных желаний или оскверненной материи — *kāma-/rūpa-/dhātu* и на мир чистой или ослабленной материи — */niṣkāma-/rūpa-dhātu*. В *kāma-dhātu* жизнь состоит из 18 составляющих (*dhātu*), в *rūpa-dhātu* из 14 (за исключением № 9—10 и 15—16), в *arūpa-dhātu* из 3 (№ 6, 12 и 18). В *rūpa* и *arūpa* жизнь характеризуется различными степенями постоянного транса (*dhyāna*). Простые люди могут быть перенесены в эти более высокие области транса или путем перерождения в них (*utpatti*), или путем усилия трансового созерцания (*samāpatti*).

[25] AK I, 24.

[26] Этимологическое объяснение таково: *rūpyata iti rūpam*, т.е. материя — это то, что материализуется. Затем по вопросу этого материализования приводятся разные значения: давление, страдание, исчезновение, изменение. Таким образом, материя — это нечто, что исчезает. Истинное значение будет непроницаемость (*sa-pratighatva*), которая далее различно поясняется. Кумаралабха дает идеалистическую интерпретацию явлению непроницаемости: "Невозможность для интеллекта представить наличие таких двух объектов, которые занимают одно и то же пространство" (там же, тибетский текст с.50 и сл.). Проф. О.Розенберг резко возражает против интерпретации *rūpa* как материи. Он считает, что буддизм с самого своего возникновения рассматривал феноменальный мир как иллюзию и относил каждую реальность к некоему трансцендентальному миру (см. "Проблемы..." гл.X). Он предлагал перевод "*rūpa*" — "чувственные элементы". Это имело бы место в идеалистической системе и было бы поддержано вышеприведенным высказыванием Кумаралабхи. Но это, очевидно, не точка зрения, принятая школой сарвастивадинов. Верно, что нет иной материи, кроме данных органов

Элементы видимости делятся на две главные группы — цвета и формы. Имеется восемь цветов и двенадцать различных форм. Другая теория сводит все цвета к двум: свету и темноте. Все другие разновидности видимости представляются как различия линий. Противоположный взгляд, а именно что только цвета являются реальностью, а формы (*saṃsthāna*) представляют собою умственные построения (*mānasam, parikalpitam*) (навязанные различием раскрасок, как объяснение этого), покровительствовался саутрантиками[27]. Линия, допустим линия, проведенная движением руки, будучи намеком на что-то (*vijñapti*), является элементом (*rūpa-dharma*) протяженности[28], линия полета птицы в воздухе будет тем же самым. Они понимаются как появление элемента протяженности, или же элемента какого-то цвета, и вся буддийская "материя" должна рассматриваться в разрезе этого примера. Это элементы "материи" без какой-либо "материи" в них.

Взгляд на десять статей, соответствующих чувственному при давлении на *āyatana*, убедит нас, что не признается никакого иного чувственного, кроме данных органов чувств. Это чувственное в широком смысле разделяется на две категории: объективное (*viṣaya*), образующее внешние объекты и органы чувств (*indriya*), понимаемые как некое полупрозрачное тонкое *вещество*, покрывающее тело, пока оно живое. Это деление напоминает нам точку зрения санкхья, что материя развита по двум направлениям: по одному, где имеется преобладание полупрозрачного познающего вещества (*sattva*), результирующего в органах чувств, и по другому, с преобладанием мертвого вещества (*tamas*), результирующего в объектах органов чувств в их тонкой (*tanmātra*) и грубой (*mahā-bhūta*) формах. Действительно, понятие tan-mātra подходит очень близко к буддийской концепции элемента чувственного (*rūpa-dharma*). Основная разница между двумя концепциями заключается в том, что в системе санкхья эти элементы суть видоизменения или принадлежность вечной субстанции, в буддизме же они лишь своеобразные чувственные данные без какой-либо субстанции.

Полупрозрачное вещество органов чувств (*rūpa-prasāda*) очень тонко; оно подобно блеску драгоценного камня, его нельзя разрезать на две части[29], его нельзя сжечь[30], оно

чувств. Но это не должно мешать нам совершенно так же, как оно не мешает современным философам, являющимся сторонниками такого же взгляда, употреблять слово "материя" для случаев, характеризуемых как непроницаемость.

[27] АК I, 10 и коммент. Яшомитры.

[28] АК I, 10, тибетский текст, с.17.

[29] Если один член или все члены отделены от тела, то материя не разрезается даже на две части, т.е. части, которые отрезаны, нечувствительны. Движения хвоста ящерицы после его отделения от туловища объясняются не присутствием этой жизненной материи (*indriya*), но интенсивностью элемента *vāyu*, т.е. это безжизненный процесс (АК I, 36, тибетский текст, 63 и коммент. Яшомитры).

[30] АК I, 36, тиб.текст, с.63, 13.

не имеет веса[31], и оно исчезает без остатка при смерти (его носителя)[32]. Тем не менее оно атомистично и представлено пятью различными видами атомов. Атомы органа зрения (*cakṣur-indriya*) покрывают концентрическими кругами глазное яблоко. Атомы органа вкуса, или, более точно, вещество, предполагаемое как передающее ощущение вкуса, покрывают концентрическими полукругами язык. Атомы органа осязания (*kāy-endriya*) покрывают все тело[33]. Идея, что все эти различные виды вещества в действительности одно и то же полупрозрачное тонкое вещество, покрывающее все живое тело и исчезающее при его смерти, также имела своих защитников, которые последовательно сводили все чувства к одному — к органу осязания, но это не нашло общего признания. Будучи столь же тонким, как блеск драгоценности, это вещество не может появиться одно; оно поддерживается плотным веществом (*mahābhūta*), из которого в основном и состоит глазное яблоко и тело.

Атомы внешнего вещества подобным же образом разделяются на атомы главного, универсального, или основного, вещества и особые атомы вещества света, звука, осязания и т.д. Основных элементов четыре /9/; они проявляются в явлениях твердости или отталкивания, сцепления или притяжения, теплоты и движения[34]. Условно они называются земля, вода, огонь и воздух. При этом подчеркивается, что это лишь условные обозначения и что в четвертом основном элементе (*īraṇa*) оба значения, и специальное и обычное, соединяются, так как слово *īraṇa* имеет значение как движения, так и воздуха[35].

Тот факт, что четвертый элемент — движение, указывает общую тенденцию этого деления: главные чувственные элементы, подобно всем буддийским элементам, скорее силы, чем субстанции. Эти четыре элемента появляются всегда вместе, всегда в равном соотношении. В ярком пламени столько же элемента тепла, сколько в дереве или воде, и, наоборот, разница лишь в их интенсивности[36]. Основные элементы вещества (*mahābhūta*) подводятся под рубрику осязаемого (*āyatana* № 11).

Поелику имеется лишь ограниченное число основных проявлений осязаемости, их число равно поэтому четырем[37].

---

[31] Там же.

[32] АК I, 37 и коммент. Яшомитры: *mṛtasya ananuvṛtteḥ*. Эта точка аналогии с *liṅga-çarīra* в системе санкхья.

[33] АК I, 44, тибетский текст с.84, 15 и сл.

[34] АК I, 12.

[35] АК I, 13.

[36] Например, чувство осязания может иметь различные степени интенсивности, как касание пучком стальных иголок интенсивнее чувствуется, чем касание кисточкой художника, хотя количество может быть то же самое. Наличие сцепления, т.е. элемента "воды" в пламени доказывается тем, что оно имеет форму; наличие отталкивания, т.е. элемента "земли" в воде доказывается тем фактом, что вода держит корабль и т.д. (ср. АК II, 22 и коммент. Яшомитры).

[37] АК I, 35, тибетский текст с.61, стк. 5 и сл.

По-видимому, имеется различие между элементами как таковыми и их проявлениями, ибо четыре фактора — сопротивление, притяжение, тепло и движение — ясно называются проявлениями (*lakṣaṇa*) /10/ элементов (*dharma*), которые соответственно должны быть несколько отличными, несколько непостижимыми, или трансцендентальными, схожими в этом отношении с *guṇa* философов санкхьи.

Другие пять видов объективного чувственного (*āyatana* № 7 — 11) были не общими, а специальными, соответствующими каждому из пяти органов чувств; лишь *āyatana* № 11, чувственное осязание, включает в себя и общие (*mahābhūta*) и специальные (*bhautika*) элементы чувственного[38]. Они также были атомистичными, но не могли возникать независимо, без комбинирования с основными в соотношении четыре атома первичного вещества к одному вторичного. Таким образом, минимальное число атомов, необходимое для их действенного появления в жизни, было восемь: четыре атома общей чувственности в комбинации с каждым атомом цвета, запаха, вкуса и вторичной осязательной чувственности (такими, как гладкость, шероховатость и т.п.). Если особая часть вещества отзвучивала, то добавлялся атом звука, и комбинация состояла тогда из девяти различных атомов[39]. В феноменальной действительности появляются лишь комбинированные атомы (*saṅghāta-paramāṇu*); простые атомы, или атомы-составляющие, предположительно относились к трансцендентальной действительности в соответствии с общим характером буддийских элементов.

Такая схема облегчала буддистам задачу противостоять теории неделимости атомов[40].

VI. *Элементы духа*

В классификации на *āyatana* две статьи (№ 6 и 12) посвящены элементам духа (*citta-caitta-dharmāḥ*, *arūpiṇo-dharmāḥ*) и в соответствии с принципами этой классификации представляют две соотносительные группы: субъективную (*indriya* — орган) и объективную (*viṣaya*). Принцип нахождения одного элемента "вовне" по отношению к другому, т.е. идея отдельных элементов (*pṛthag-dharma*), содержится в области духа (ментального) так же, как и в области чувственного. Дух разделяется на две главные части. Субъективная часть, или дух, рассматриваемая как воспринимающая способность, представлена одним элементом, именуемым безразлично или

---

[38] Там же.

[39] Действительное число атомов в *saṅghāta-paramāṇu* будет значительно большим, поскольку каждый атом вторичной (*bhautika*) материи требует строения из четырех первичных атомов самих по себе, но, если рассматривать только *dhātu*, то число будет выражать классы (*dhātu*) тех элементов (*dharma*), которые представлены (ср. АК II, 22)

[40] АК I, 43, тиб. текст с.83.

citta, или *vijñāna*, или *manas*[41]. Он являет собой чистое сознание, или чистое чувствование без всякого содержания. Его содержание размещается в объективной части, которая содержит определенные соприкосновения (*sparśa*) ощущения (*vedanā*), представления (*sanjñā*), намерения (*cetanā*) и различные другие ментальные явления в числе 46 отдельных элементов[42].

Таким образом, ощущения рассматриваются как ментальный объект (объект духа), т.е. налицо положение, которое они, правда по другим причинам, занимают также и в системе санкхья. Категория, в которую все эти элементы входят, называется (общая) группа элементов (*dharma-āyatana*) или просто "элементы" (*dharmāḥ*). Как было установлено выше, первые одиннадцать "баз" содержат каждая по одному элементу (*dharma*), но эта последняя содержит остающиеся 46 элементов из общего списка. Кроме 46 ментальных элементов (явлений) она содержит 14 простых сил (*viprayukta-saṃskāra*) /11/, элемент характера (*avijñāpti*) и три вечных элемента (*asaṃskṛta*) /12/, среди которых и нирвана — главная *dharma*.

По этим причинам термин "элементы" (*dharmāḥ*) является достаточным обозначением для этой группы, ибо другие категории хотя и содержат также элементы (*dharmāḥ*), но имеют каждая свое особое название[43]. Общим признаком всех этих элементов будет то, что они воспринимаются интеллектом непосредственно, без вспомогательного содействия органов чувств. При восприятии чувственных объектов также имеется участие интеллекта; но эти *dharmāḥ* нечувственные объекты, они являются исключительной областью воспринимающего интеллекта совершенно так же, как цвет является исключительной областью органа зрения[44].

---

[41] АК II, 34. Те же термины в палийском каноне, "Saṃyutta" II, 94.

[42] Тхеравада исчисляла 51. Ср. 50 *bhāva* системы санкхья; из них некоторые аналогичны соответствующим буддийским *caitta-dharma*. Полный список 46 *caitta-dharma* дан ниже, в Приложении II.

[43] Каждое *āyatana*, таким образом, является *dharmā-ayatana*, но № 12 будет *dharmāyatana* по превосходству. Так что десять материальных *āyatana* все включают материю. Все они, следовательно, *rūpāyatana*. Но лишь одно из них, элемент видимого № 7, сохраняет наименование *rūpāyatana* как его специальное обозначение, потому что оно представляет наиболее характерный и важный элемент материи среди прочих элементов материи. Ср. АК I, 24, тиб. текст, с.42, стк.17 и сл.

[44] Профессор Гейгер и госпожа Гейгер, Pali dharma, с.80, установили для *dharma* в специальном смысле значение "эмпирические вещи". Это пример бессилия "филологического метода"! От их внимания не ускользнуло, что *dharma* синонимично с *dharmāyatana* и *dharmadhātu*, в которые включена и Нирвана (с.83), и которые все что угодно, но не эмпирическое. *Dharma*'ы воспринимаются посредством *manas* (с.81), но подчеркивается то, что они воспринимаются без взаимодействия с органами чувств. Все воспринимается посредством *manas*, но *dharma*'ы внеш-

Определение воспринимающего сознания очень содержательно: *vijñānam prativijñāptiḥ*, т.е. "сознание — это указание или осведомленность в каждом отдельном случае" (о том, что сейчас представлено органам чувств или непосредственно самому сознанию без содержания, интеллекту)[45]. Если восприятие содержит какое-то, хотя бы совершенно неопределенное, содержание, скажем некоторое неопределенное чувствование зрительного, то оно после этого предстанет в следующей степени, в действительном соприкосновении (*sparśa*)[46]. Определенное восприятие (*paricchitti*) цвета будет "представлением" (*sañjñā*), но сознание как воспринимающая способность является чистым ощущением. Это чистое ощущение, однородное само по себе /13/, несмотря на это, различается с точки зрения его возникновения, или, точнее, с точки зрения его окружения, т.е. по элементам, которыми сопровождается его появление.

С этой точки зрения, как установлено выше, имеется система шести различных видов (*dhātu*) сознания, соответствующая системе шести воспринимающих способностей и системе шести видов объектов. Мы, таким образом, располагаем шестью категориями сознания (*ṣad-vijñāna-kāya*), начиная от ощущения зрительного, или, точнее, чистого ощущения, возникающего от связи с каким-либо цветом (*cakṣur-vijñāna-dhātu*), и кончая сознанием, сопровождающим нечувственный объект (*mano-vijñāna-dhātu*). Кроме того, мы имеем то же сознание как воспринимающую способность (*dhātu* № 6). Как воспринимающая способность *mano-dhātu* не отличается от сознания, возникающего в связи с абстрактными объектами (*mano-vijñāna-dhātu*); это та же самая реальность, та же *dharma*. Но в целях симметричного упорядочения сочтено было необходимым иметь систему из трех единиц для чисто умственных (ментальных) элементов совершенно так же, как имеется тройственная система способности, объекта и ощущения, соответствующая каждому из органов чувств[47].

ни по отношению к *manas*; их место в системе среди 6 *viṣaya*, противопоставляемых 6 *indriya*, из которых шесть — *manas*. Что касается терминов "внешний" и "внутренний", то некоторые замечания о них будут высказаны несколько позже, когда будет рассматриваться теория познания.

[45] АК I, 16. *Cittaṃ vijānāti*, Asl., с.42 = "осознается по-разному" (M.Ting), должно иметь то же значение, если не любое. Ср. определение системой санкхья *pratyakṣa* в "Sāṃkhya-Kārikā", 5: *prativiṣay-ādhyavasā yo dṛṣṭam*, где мы также имеем разделительный *prati*, но *vijñāna vijñapti*, поелику в системе санкхья оно представлено через *puruṣa* (см. ниже теорию познания), замещено *adhyavasāya* — функцией внутреннего органа (синтез).

[46] Когда возникает этот вид ощущения, иногда переводимый как "контакт", то принимают участие три *dharma*: *trayāṇāṃ sannipātaḥ sparśaḥ* (*tiṇṇaṃ saṃgati phasso*): сознание (*citta*), орган чувств и объект органа чувств. Ср. ниже в теории познания.

[47] АК I, 16, тибетский текст, с.29, стк.17.

Разница между сознанием как воспринимающей способностью и тем же сознанием, сопровождающим абстрактный объект, сводится к различию во времени. Сознание в своей роли соответствования месту, занимаемому в системе органами чувств, является сознанием предшествовавшего момента[48]. Тхеравадины, по-видимому в тех же целях симметричного упорядочения, ввели в систему "сердечное вещество" (*hadaya-vatthu*), поддерживающее нечувственное познавание, совершенно так же как вещества других органов чувств "поддерживают" чувственное познавание. Оно занимает в системе место шестого органа (*āyatana* или *dhātu* № 6)[49].

Хотя и внешние по отношению друг к другу, сознание и ментальные элементы (*citta-caitta*) понимались как состоящие между собой в более близкой, более тесной связи, чем другие сочетающиеся элементы. Чистое сознание (*citta*) никогда в действительности не могло появиться в своем истинном, отдельном состоянии. Оно всегда сопровождалось каким-либо вторичным ментальным явлением (*caitta*)[50]. Среди этих ментальных элементов (*caitta-dharmāḥ*) или способностей (*saṃskāra*) три заслуживают особенного внимания, а именно: ощущение (*vedanā*), представления-различения (*sanjñā*) и усилия (*cetanā*). В классификации по группам (*skandha*) они занимают три отдельные статьи, все остальные же вместе с усилиями включены в *saṃskārā-skandha*. Ощущения (*vedanā*) определяются как приятные, неприятные и нейтральные эмоции[51]. Представления (*sañjñā*) определяются как действия абстрактной мысли, как нечто, абстрагирующее (*udgrahaṇa*) простой характерный признак (*nimitta*) от отдельных объектов[52]. Даже определенное представление (*parichitti*) какого-либо цвета подводится под эту категорию. Это именно то, что в позднейшей индийской философии, как в буддийской, так и в брахманской, понималось как "определенное" (*sa-vikalpako*) познавание. Дигнага и Дхармакирти ввели в индийскую логику различие между чистым чувственным знанием, свободным от какого-либо действия абстрактной мысли (*kalpanāpoḍha*), и определенным познаванием (*sa-vi-*

---

[48] Ментальные явления (*caitta-dharma*) также имеют свой объект. Они, согласно принятой терминологии, *sālambana*, но сами по себе *viṣaya*, а не *indriya* (AK I, 34, ср. тибетский текст, с.49, стк.19).

[49] Ср.: C. Rhys Davids. Buddh, Psych., с.32, 70. Это сердечное вещество, по-видимому, не имеет никакого отношения к настоящему сердцу, так же как *cakṣur-indriya* — вещество к глазу как таковому. Индийская врачебная наука предполагала существование тонкого *ākāṣa* — питательного вещества — как двигателя психических и умственных процессов. Оно именуется здесь сердечным веществом.

[50] AK II, 23.

[51] AK I, 4.

[52] Там же.

kalpaka)[53]. Это было принято затем Уддьотакарой и всей школой ньяя-вайшешика[54].

Теперь выявляется, что Дигнага не был первосоздателем этого учения, а лишь применил его к своей системе. С самого своего начала буддизм установил следующее различие: *vijñāna* и его синонимы *citta*, *manaḥ* представляют чистое ощущение, то же самое, что *kalpanāpodha pratyakṣa* Дигнаги, а *sañjñā* соответствует определенным представлениям. Каждое построение (*kalpanā*), каждая абстракция (*udgrahaṇa*)[55], каждое определенное (*parichinna*) представление, например синее и желтое, длинное и короткое, мужской и женский, друг и враг, счастливый и несчастный, — все это сведено под понятие представлений (*sanjñā*) как отличающих от *vijñāna* — чистого ощущения.

Cetanā определяется как ментальное усилие, предшествующее действию. Это элемент или сила, входящая в составные части личной жизни (*santāna*). Не следует забывать, что, поскольку в буддийском воззрении на мир личности не существует, не имеется и воли в нашем смысле этого слова, т.е. личной воли. Имеется определенная упорядоченность элементов, имеется один элемент, или сила, или, еще более точно, простой факт (*dharma*), что элементы упорядочиваются определенным путем в соответствии с определенными законами. Этот факт называется *cetanā*. Оно "упорядочивает" (*sancetayati*)[56] элементы в "потоки", которые представляются простым людям в виде личности. Оно синонимично с законом нравственной причинности (*karma*)[57], а также с жизненной силой, "élan vital" (*bhāvanā*, *vāsanā*), которые заменяют в буддийской системе любую действующую силу, будь то душа, Бог или даже сознательное человеческое существо[58]. Момент подобного рода усилия сопровождает каждый момент сознания (*citta*).

В целом имеется 10 ментальных элементов, которые сопровождают каждый момент сознания; они называются "общими" ментальными элементами[59]. Имеется 10 других, кото-

---

[53] Ср. определение *pratyakṣa* в "Nyāyabindu", 1.

[54] Ср. "Nyāyavartika", *pratyakṣa-sūtra*.

[55] *Udgrahaṇa* буквально "абстракция", *kalpanā* "воображение, построение". Оно соответствует части, обозначенной в системе Канта через "productive imagination", тогда как *vijñāna* или *pratyakṣa* Дигнаги соответствует "reine Sinnlichkeit". Ср. мою "Теорию познания и логики по учению позднейших буддистов", главу о *kalpanā*.

[56] Будучи произведено от корня *ci*, от которого буддисты произвели также *citta* (Asl., с.69), *sancetayati* и по форме, и по смыслу будет "сочетаете"; палийское *abhisandahati* имеет то же значение, ср.: S.Z.Aung. Compendium, с.225.

[57] Определение *karma* будет *cetanā cetayitvā ca karaṇam*, AK IV, 1 и сл., то же, что в "Anguttara" II, 415, ср.: C.Rhys Davids. Buddh. Psych., с.93.

[58] AK IX; "Soul Theory", с.942.

[59] *Citta-mahābhūmika*.

рые особенно "благоприятны" для движения вперед к конечному успокоению жизни: это вера, энергия, невозмутимость и т.д. 10 других имеют "неблагоприятный", или угнетающий, характер (*kliṣṭa*). Есть и некоторые другие, не имеющие определенного нравственного характера. Все эти ментальные элементы не общие; они сопровождают лишь некоторые моменты сознания, но не все[60].

VII. *Силы*

Определения усилия (*cetanā*) и силы (*saṃskāra*), по существу, одинаковы, "то, что производит проявления" (*abhisaṃskaroti*) /14/ комбинирующих элементов (*saṃskṛtam*)[61], является "взаимодействием"[62]. Поскольку все силы — это факторы, действующие в некоторых комбинациях с другими элементами, мы можем, имея в виду это понятие, в целях целесообразности спокойно отбросить слово "комбинирующие" и употреблять только слово "силы"[63]. Имеются кое-какие указания, что первоначально в буддийской системе было лишь одно *saṃskāra*, усилие, и постепенно их развилась целая группа, причем некоторые элементы вошли в группу как бы насильно, с оговорками[64]. Наиболее типичными силами будут четыре силы возникновения, увядания и т.д., которые сопровождают каждый элемент в бытии. Некоторые подробности, касающиеся их, будут даны в дальнейшем. В общем же все элементы могут быть разделены на субстанции (*dravya*) и силы (*saṃskāra*). Силы делятся далее на ментальные способности с главной из них — усилием — и нементальные (*citta-viprayukta*) силы, среди которых наиболее типичны возникновение и увядание. Но даже этим последним силам иногда дается некоторая доля субстанциональ-

---

[60] Их полный список в "Проблемах..." О.Розенберга, с.374, и в конце этой книги.

[61] Это определение мы находим уже в древнейших источниках, например в "Saṃyutta" III, 87, и оно повторяется многократно в АК; ср.: S.Z.Auṅg. Compendium, с.236.

[62] *Sambhūya-kāritvam*, АК I,7.

[63] Это сделали и сами буддисты, заменив *saṃskṛta* на *kṛtaka*, ср.: "Nyāyabinduṭīkā", с.47, 50 и т.д. Единство без сочетания не может ничего создать: *na kiṃcid ekam ekasmāt* (Дигнага).

[64] В АК I, 15 имеется интересная попытка доказать, что все *saṃskāra* (60) заключены в *saṃskāra-skandha*, т.е. не одно *cetanā*, как это возможно было бы заключить из писания. Как второй член цепи причинности, *saṃskāra* эквивалентно *karma*. Рис-Дэвидс обращает мое внимание на следующие разъясняющие слова в "Самъютта" III, 60: *katamā ca bhikkhave saṅkhārā? Cha-y-ime cetanākāyā rūpa-sadda-gandha-rasa-phaṭṭhabba-sañcetanā dhammasañcetanā ime vuccanti saṅkhārā.* Согласно Яшомитре, психические способности включены в *saṃskāra-skandha* потому, что они повинуются воле, а другие силы потому, что они подобны воле (*cetanā*).

ности (*dravyatopi santi*)[65]. Слово и понятие saṃskāra играет видную роль во всех индийских философских системах. Обычно это подразумевает некую скрытую мистическую силу, которая позднее открывается (обнаруживается) в каком-то очевидном явлении. Иногда это слово отождествляется с "неведомым" (*adṛṣṭa*), понимаемым как силы *sui generis*. Поскольку каждая философия есть не что иное, как искание скрытой реальности, противопоставляемой очевидной поверхности жизни, важность понятия *saṃskāra* совершенно естественна. Каждая система имеет свое определение и сферу, приписываемые значению этого термина. Секта адживиков, как мы видели, была известна отрицанием существования таких сил. Буддисты, наоборот, обращали все свои элементы в тонкие силы некоторой степени. Чем тоньше был элемент, тем больше ему придавался характер силы; но даже наигрубейшие элементы, *mahābhūta*, выглядят скорее силами, чем субстанциями. В буддийской терминологии имеет место постоянная неустойчивость при определении силы (*saṃskāra*) и субстанции, на которую воздействуют эти силы (*saṃskṛta*). Следует напомнить, что силу нельзя рассматривать как истинное воздействие чего-то, существующего вне своего собственного бытия, для проникновения во что-то другое — это было бы *upakāra*, но это просто условие, факт, на базе которого возникает другой факт или же делается более заметным (*utkarṣa*) сам собой — такова *saṃskāra* в системе буддизма[66].

То немногое, что мы знаем об истории индийской философии, вынуждает нас рассматривать систему санкхья как основу научной философской системы. В этой школе были сформулированы главные идеи, которые порою даже бессознательно оказывали воздействие на более поздние построения. Что мы там обнаруживаем? Три основных принципа — материю, ментальное вещество и вещество-энергию — как взаимозависимые моменты в каждом реальном и субстанциональном бытии. Даже энергия в этом смысле слова субстанциональна. Даже бесконечные частицы энергии, наличествующие повсюду, будут полуматериальными; хотя они и отличны от инертности материи и яркости ментальности (духа), они отдельны (самостоятельны) и субстанциональны[67]. Буддийские элементы как бесконечно малые реальности, разделенные на злементы материи, духа (ментальности) и сил, выглядят

[65] АК II, 2, 24.

[66] Ср. *paribhāṣa* к Панини II, 3, 53; VI, 1, 139 и IV, 2, 16; IV, 4, 3 в "Kāśikā" (не встречающиеся в M.*bhāṣya*). Ср. ниже, в разделе "Добуддийский буддизм".

[67] Ср. B. Seal. The Positive Sciences of the Hindus и S. Dasgupta. The Study of Patañjali. Интерпретация *guṇa* данная там, полностью основана на Вьясе, который, как видно будет дальше (раздел "Непостоянство санкхья-йоги"), был под большим влиянием абхидхармы. Что касается их "мифологического" возникновения, см. Senart. Y. As., 1915, т.II, с.151 и сл.

как ответ мудрого архитектора на построения санкхья: "Вы считаете, что реальности являются *guna*, мы же говорим, что они *dharma*". Главная идея о бесконечно малых реальностях может быть усматриваема в *dharma*, идея же сил, наличествующих повсюду, может быть прослежена вплоть до ее истоков в понятии санкхья о *raja*: это силы, отличные от материи и духа (*rūpa-citta-vipraykta*). Плюралистический же взгляд на целое добавлен, чтобы сделать новую систему самобытной в противовес тенденции целостности старой (системы). Но, как бы то ни было, каждый элемент материи и духа (ментальности) может быть назван в буддизме *saṃskāra*, что в таком случае заменяет *saṃskṛta-dharma*[68]. Буддийская идея силы представляется утонченной формой субстанции, но даже и субстанция здесь достаточно тонка. Порядок, в котором расположены элементы в первой классификации по группам, понимается как постепенный прогресс от грубости к тонкости: материя (*rūpa*) грубее, чем ощущение (*vedanā*), ощущение более явно, чем представления (*sanjñā*), остальные энергии (*saṃskāra*) еще более утонченны[69].

Чистые силы (*viprayukta-saṃskāra*) наиболее тонкие среди элементов. В возвышенных, высших мирах, где бытие полностью одухотворено, их действие продолжается; они должны подавляться последними перед достижением конечного угасания. Главные из них — четыре силы возникновения и разрушения и т.д., являющиеся истинной сущностью всякого бытия. Затем имеются две силы, *prāpti* и *aprāpti*, которые, как предполагается, контролируют собрание элементов, образующих личную жизнь, или предупреждают (*aprāpti*) появление в ней того элемента, который не согласуется с ее общим характером. Саутрантики и Васубандху отрицают реальность этих сил; для них они только наименования (*prajñapti*)[70]. Имеются две силы, которые, как предполагается, активны в сознании высших ступеней транса /15/ — бессознательного транса (*asanjñi-samapatti*) и транса прекращения (каталепсии — *nirodha-samāpatti*). Их также причисляют к категории частых сил[71]. Совершенно очевидно, что их нельзя подвести под категорию духа (ментальности), ибо, как предполагается, сознание в это время подавлено. Следовательно, существуют три силы, соответствующие тому,

---

[68] Яшомитра (АК I, 15) замечает, что наименование *saṃskṛta* дано заранее, ибо элемент становится *saṃskṛta* только после того, как силы (*saṃskāra*) выявят свою действенность. В популярной формуле *anityāḥ sarve saṃskārāḥ* слово *saṃskāra* стоит вместо *saṃskṛta-dharma*. *Saṃskāra*, будучи определено этимологически, как *karaṇa-sādhana*, означало бы "сила" и как *karma-sādhana* было бы равно *saṃskṛta-dharma*. Индивидуальная жизнь, которая состоит из всех этих физических и ментальных элементов и сил, называется *saṃskāra-samūha*, ср. Яшомитра (АК IX), *sa cāpi Caitra-abhidhānaḥ saṃskāra-samūha-saṃtānaḥ*.

[69] АК I, 22.

[70] АК II, 37.

[71] АК II, 46.

что называется (*sphoṭa*) в других системах. Все индийские системы содержат размышления о природе звука, его физическом и смысловом аспекте. Физический звук рассматривается в буддизме в соответствии со всей системой как производное (т.е. отблеск) звуковых атомов, покоящихся на атомах основной материи. Если в ухе одновременно появилось несколько атомов тонкой звуковой материи (*śabda-rūpa-prasāda*), то производилось слуховое ощущение (*śrotra-vijñāna*). Но значение звукам речи давалось особыми силами. Школа мимансака была известна своей теорией трансцендентальных интеллигибельных звуков, которые были вечными и вездесущими, подобно платоновским идеям, и проявляли себя в том случае, если произносились физические слова. Следуя своему основному принципу анализа всего на мельчайшие элементы, буддисты воображали себе три отдельные силы, которые придавали звукам речи их значимость: силу звука (*vyañjana*), которая могла бы соответствовать современной идее о "фонеме", силу слов (*nāma*) и силу предложения (*pada*)[72].

Всеобщность, общие идеи также понимаются как вид силы и именуется *nikāya-sabhāgata*, понятие, предназначенное для того, чтобы заменить "силой" субстанциональную реальность *sāmānya* других систем[73]. В общем эта группа сил представляет собой скорее нелепое сборище элементов, которых некуда было поместить. Как самостоятельная группа она отсутствует в школе тхеравада. Некоторые ее члены как будто нашли место на каком-то основании в физической (*rūpa*) группе этой школы[74].

VIII. Несубстанциональность элементов

После сжатого обзора элементов бытия и их различных классификаций мы рассмотрим вопрос о том, какова их сущность, каково было буддийское понятие об элементе. Элементы имели четыре ярких признака: (1) они не были субстанцией — это относится ко всем 75 элементам, вечным и непостоянным; (2) они не имели длительности — это относится только к 72 непостоянным элементам феноменального бытия; (3) они были волнением — это относится лишь к одной части последнего класса, которая приблизительно соот-

---

[72] AK II, 47 и сл. *Vyañjana* здесь соответствует *varṇa nāma* — *sanjñā*, *pada* — *vākya*, случай, явно показывающий желание иметь собственную терминологию, что обычно в индийских системах: "вы утверждаете, что это в *sphoṭa*, мы говорим *vyañjana-nāma-pada-saṃskāra*". Истинное бытие этих сил принимается только сарвастивадинами. По этой причине они относят священное писание к *saṃskāra-skandha*, в то время как саутрантики классифицируют его как *rūpa* и *çabda*, а виджнянавадины как *vijñāna-skandha*; ср. "Введение" Винитадевы к "Santānāntarasiddhi", изданное мною в "Bibliotheca Buddhica".

[73] AK II, 41.

[74] Ср. S.Z.Aung. Compendium, с.157.

ветствует обычному человеку, противополагаемому очищенному состоянию элементов святого (*ārya*); (4) их волнение имеет конец в конечном освобождении. Используя термины, можно сказать, что: (1) все *dharma* являются *anātman*; (2) все *saṃskṛta-dharma* являются *anitya*; (3) все *sāsrava-dharma* являются *duḥkha* и (4) лишь их *nirvāṇa* является *śānta*. Элемент несубстанционален, он исчезает (мимолетен), он — в безначальном состоянии волнения, и его конечное подавление — единственное успокоение. Это то, что тибетцы называют четырьмя "печатями" Будды[75]. Мы теперь займемся их отдельным рассмотрением.

Anātman

Термин *anātman* обычно переводится как "не-душа", но, в действительности *ātman* здесь синоним личности, *ego*, Я, индивида, живого существа, сознательного деятеля и т.п.[76]. Лежащая в основе этого идея такова: что-либо, охарактеризованное всеми этими наименованиями, не является реальным и конечным фактом (явлением), это лишь наименование множества взаимосвязанных явлений, которые буддийская философия стремится проанализировать, сводя их к реальным элементам (*dharma*). Это "бездушие" (*nairātmya*) лишь негативное выражение, несомненный синоним для обозначения существования конечных реальностей (*dharmatā*)[77]. Буддизм никогда не отрицал существования личности или души в эмпирическом смысле, он лишь считал, что это не было конечной реальностью (не *dharma*). Буддийский термин для индивида, термин, имеющий намерение внушить различие между буддийским взглядом и другими теориями, будет *santāna*, т.е. "поток" взаимосвязанных явлений. Он включает ментальные элементы, а также и физические элементы собственного тела, и внешние объекты, поскольку они образуют опыт данной личности. Представители 18 категорий (*dhātu*) элементов взаимокомбинируются для образования этого взаимосвязанного потока. Имеется особая сила, называемая *prāpti*, которая держит комбинацию этих элементов. Она действует лишь в границах одного потока,

---

[75] Южане насчитывают три "знака", включая, очевидно, четвертый в *duḥkha*, как его прекращение: ср. S.Z.Aung. Compendium, с.210.

[76] Весь вопрос во всех подробностях прекрасно изложен Васубандху в заключительной, девятой, главе Абхидхармакоши, переведенной мною в "Soul Theory of the Buddhists". Термины *ātma*, *jīvan*, *sattva*, *pudgala* употребляются здесь как синонимы; ср. "Soul Theory", с.838 и "Kathāvatthu-atthakathā", с.8. Ватсипутрии делали некоторую разницу между *pudgala* и *ātman*; они были *pudgalavādin*, но не *ātmavādin*. Допуская ограниченную, очень сомнительную реальность *pudgala*, они отрицали конечную реальность *dharma*; ср. "Soul Theory" и здесь далее (раздел "Добуддийский буддизм").

[77] *Pravacanadharmatā punar atra nairātmyam buddhānuśāsani va*, Яшомитра, АК IX, в конце.

но не вне его. Этот поток элементов, удерживаемых вместе, не ограниченный настоящей жизнью, но имеющий корни в прежних существованиях и свое продолжение в будущих, является буддийским двойником души или Я других систем.

Логическим следствием отрицания субстанции будет и отрицание всякого различия между категориями субстанции и ее качеством. Нет никакой "присущности" качеств в субстанции; в этом разрезе все реальные элементы одинаково независимы. Как отдельные сущности они делаются потом субстанциями *sui generis*. Васубандху говорит: "Все, что существует, является субстанцией"[78]. "Элемент — это нечто, имеющее свою собственную сущность"[79] — таково общеупотребительное определение. Каждой единице качеств соответствует тонкий элемент (*dharma*), который или непосредственно себя проявляет, или, по учению сарвастивадинов, оставался навсегда трансцендентальной реальностью, вызывающей реакцию (*kāritva, lakṣaṇa*), которую мы ошибочно понимаем как качество. Все чувственные данные (*rūpa*) суть субстанции в том смысле, что нет вещества, к которому бы они относились. Если мы говорим: "Земля *имеет* запах и т.д.", то это лишь несоответствующее выражение; мы должны бы сказать: "Земля *есть* запах и т.д.", поскольку, кроме этих чувственных данных, нет абсолютно ничего, к чему было бы приложено это наименование[80]. Этот же принцип приложим и к ментальной сфере; нет духовной субстанции, отдельной от ментальной сферы; нет духовной субстанции, отдельной от психических элементов, или способностей, понимаемых как тонкие реальности или субстанции *sui generis*, почти такого же характера, как элементы материи[81].

---

[78] АК IX *vidyamānaṃ dravaym*; Яшомитра добавляет: *svalakṣaṇato-vidyamānaṃ dravyam*. Ср. "Soul Theory" с.943.

[79] *Svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmaḥ*, Яшомитра к АК I, 3.

[80] *Pṛthivī gandhavatīty ukte rūpa-gandha-rasa-sparśebhyo nānyā darśayitum śakyate*, Яшомитра к АК IX, ср. "Soul Theory", с.942.

[81] В своей "History of Indian Philosophy" (Cambridge, 1922), с.244, проф. С.Дасгупта утверждает, что в философии санкхья также нет отдельного существования качеств (т.е. нет присущности качеств в субстанции). Это основано (как ученый сообщает мне в письме) на Вьясе III, 12 (*sāpekṣiko dharma-dharmi-bhāvaḥ*) и коммент. Вачаспати. Имеются и другие места, вызывающие подобную идею, например *dharmi-svarūpa-mātro hi dharmaḥ* (там же, III, 13). Но добавлено *dharmi-vikriyaiva eṣā dharma-dvārā prapañcyak*. В буддизме не может быть никакого изменения в *dharmin*, поелику все новое в каждый момент. Кроме того, не следует забывать, что Вьяса, как будет показано позже, был под сильным влиянием абхидхармистов. Если принять взгляд проф. С.Дасгупта, что конечные сущности в санкхья назывались *guṇa*, возможно, чтобы подсказать, что они сущности, которые своими реальными изменениями проявляют себя как *guṇa*, или качества, это создаст очень сильную аналогию между *guṇa* системы санкхья и буддийскими *dharma*. В своем "Vijñānamātra-siddhi" Васубандху относит термин *dharma* к термину *tattva* в санкхья (О.Розенберг).

Нет души, отдельной от ощущений, идей, волевых актов и т.д.[82]. Поэтому термин "элемент" служит техническим выражением для *не-Я*[83] /16/.

IX. *Pratītya-samutpāda (причинность)*

Хотя отдельные элементы (*dharma*) не связаны друг с другом ни всепроникающим веществом в пространстве, ни длительностью во времени, несмотря на это, все же между ними есть связь; их проявления во времени, так же как и в пространстве, подчинены определенным законам, законам причинности. Эти законы имеют общее наименование *pratītya-samutpāda*. Мы видели, что под сопутствующим значением слова *dharma* подразумеваются элементы, действующие вместе с другими. Эта согласованная жизнь элементов (*saṃskṛtatva*) лишь другое наименование для законов причинности, возникновение (*sam-utpāda*) некоторых элементов в отношении (*pratītya*) других элементов[84]. Таким образом, получается, что основная идея буддизма — *понятие множественности отдельных элементов* — включает в себя идею о *чрезвычайно строгой причинности*, контролирующей их деятельность в мировом процессе. "Теория элементов" — *dharma-sanketa*, говорит Васубандху, означает, что "если что-либо появляется, то последует такой-то и такой-то результат" — *asmin sati idaṃ bhavati*[85].

[82] Можно лишь удивляться тому, как много времени понадобилось европейской науке для того, чтобы понять это учение, которое так ясно изложено в многочисленных местах буддийских писаний, а в одном из них даже в определениях, очень близко подходящих к утверждениям Юма ("Saṃyutta" III, 46). "Все брахманы и шраманы, которые внимательно проанализируют, что такое душа, столь различно описанная ими, найдут или пять групп феноменов (физическое, ощущения, идеи, усилия и чистое ощущение), или одну из них", и т.д. Камнем преткновения всегда была предполагаемая теория переселения душ и ее "яркое" (ослепительное) противоречие с отрицанием души. Буддизм всегда имел два языка, один для ученых (*nītārtha*) и другой для простых /людей/ (*neyārtha*).

[83] АК IX, ср. "Soul Theory", с.840, где констатируется, что *anātma* является синонимом для 5 *skandha*, 12 *āyatana* и 18 *dhātu*, т.е. со всеми *dharma*; одиночная *dharma* также синонимична с *niḥsattva*. Поэтому будет вводящим в заблуждение переводить толкование Буддхагхоши *dharma-nissatta-nijjīva* как означающее "неодушевленная вещь /неодушевленный предмет/", как это сделали госпожа и проф. Гейгеры, Pali dharma, с.4 (Unbelebtes Ding, Sache). Поскольку само сознание и все ментальные явления и даже нирвана являются *dharma*, то Буддхагхоша не мог считать, что они "неодушевленные вещи (предметы)" в обычном смысле слова. Сложное *nissatta* должно быть разъяснено или как *madhyama-pada-lopī* — *nirgataḥ-sattvaḥ*, или как *bahuvrihi* — *nirgataḥ sattvo yasmāt*.

[84] Яшомитра к АК I, 46: *saṃskṛtatvaṃ pratītya-samutpannatvam iti paryāyāv etau; sametya sambhūya pratyayaiḥ kṛtaṃ saṃskṛtam; taṃ taṃ pratyayam pratītya samutpannam pratītya = samutpannam iti.*

[85] АК III, 18, 28, см. также II, 47 и 50.

Наиболее популярная форма законов причинности представлена теорией 12 последовательных ступеней во всегда сменяющемся потоке жизни от рождения к смерти; это, так сказать, вертикальная линия причинности, в то время как другие связи представляют линию горизонтальную[86].

В популярной литературе сутр термин *pratītya-samutpāda* почти исключительно применяется к формуле "колеса жизни", хотя главное значение его всегда было ясным для всех буддистов. Оно подразумевается при классификации дхарм на *āyatana*, которая основана на теории, что знание возникает (*samutpadyate*), когда оно обусловлено (*pratītya*) объектом и воспринимающей способностью. "Вся абхидхарма лишь интерпретация сутр" — таково общепринятое определение. Поэтому общее значение идеи "взаимосвязанного возникновения элементов" появилось в абхидхарме путем некоторого обобщения, основанного на действительных понятиях, находящихся в сутрах в несколько иной форме. Этот вопрос прямо задается Васубандху. "Почему же, — говорит он, — двенадцать членов взаимосвязанного возникновения элементов

---

[86] Толкование этой формулы было трудным делом для европейских ученых, в то время как в буддийских страиах, что подтверждает профессор О.Розенберг, оно считается очевидным и приемлемым для простейшего понимания. Правильное объяснение в свете теории *dharma* имеется в "Проблемах..." О.Розенберга, гл.XVI. Камнем преткновения в каждом объяснении было предположеиие, что формула якобы представляет некоторую эволюцию, в которой один ее член производил другой; тогда было невозможно проследить различие, например, *nāma-rūpa* от *vijñāna*, если последнее не принять в смысле *buddhi* системы санкхья. Действительно, как только появляется первый момент жизни (*vijñāna* — третье *nidāna*), то наличествуют все 18 *dhātu*, согласно правилу "нет *citta* без *caitta* и *bhūta* без *bhautika*". О *vijñāna* как о первом моменте в жизни эмбриона ср. АК I, 35, тибетский текст с.62, 6 и 1, 22, тибетский текст с.47, 18 а также C.Rhys Davids. Buddh. Psych., с.25. Число *tattva* в эмбрионе, согласно системе санкхья, также равно 18, хотя и есть разница в перечислении. Согласно Чарака (*śarīrasthanā*, IV), спермоклетка отца содержит мельчайшие частицы всех органов. Следовательно, *vijñāna* как третий член "колеса жизни" — это специальный термин, указывающий на первый момент новой жизни, возникающий из сил, предшествующих рождению (*avidyā*, *saṃskāra*). Следующие семь членов отмечают ступени развития эмбриона в дитя, юношу и взрослого человека. Ступень *tṛṣṇā* соответствует половой зрелости, когда начинает формироваться новая карма. Два последних члена относятся кратко к будущей жизни. Идея, что все элементы наличествуют во время всего процесса, а разница лишь в относительном "проявлении-выдавании" (*utkarṣas tv abhivyañ-jakaḥ* ср. Suçruta "Sūtrasthāna", XII) одного элемента над другим, указывает на систему мышления саикхья, где все рассматривалось как неизменное, всегда существующее (*sarvaṃ nityam*), все вещи, входящие одна в другую (*sarvaṃ sarvatmakam*), разница состоит лишь в виде проходящего проявления какого-то элемента, в то время как другие элементы продолжают свое содействие в скрытом состоянии.

различно трактуются в писании и в толкованиях?", т.е. в последних утверждается, что взаимосвязанное возникновение элементов (*pratītya-samutpāda*) — это термин, эквивалентный всем действительным элементам (*saṃskṛta-dharma*)?. И он отвечает: "Потому что в сутрах эта связь трактуется умышленно (в популярной форме, по отношению к развитию индивидуальной жизни), в то время как комментарии разъясняют сущность в отношении всех элементов вообще"[87].

Некоторые причинные связи уже упоминались. Так, отношение одновременности (*sahabhū*) связывает четыре главных и вторичные элементы материи — *bhūta* и *bhautika*. Эта же связь относится к одновременности возникновения сознания и ментальных элементов (*citta* и *caitta*). Но что касается обратной связи (было бы соблазнительно сказать "присущность", если бы это не было серьезной ошибкой в отношении главного принципа буддизма — ментальных элементов с чистым сознанием *citta*), то здесь представлялась специфическая более тесная связь. Очевидно, было чувство, что различные ментальные явления более тесно связаны с сознанием, чем атомы материи связаны друг с другом. Это обстоятельство получило наименование *samprayoga*, т.е. полное и интенсивное соединение, и оно было объяснено как *anuparivartana*, т.е. следование за и окутывание сознания соответствующими ментальными явлениями или вторичными психическими элементами (*caitta*). Не следует представлять себе, что эта близкая связь сознания с другими ментальными элементами означает какое-то соединение между ними, допускающее лишь логическое различение в целях анализа, как это имеет место в современной психологии. Буддийский элемент всегда отдельная сущность, он не "соединение", не "феномен", а элемент (*dharma*). Близкая связь, "окутывание" сознания другими ментальными элементами означает лишь, что они его сателлиты, они появляются и исчезают вместе, они произведены теми же причинами и имеют тот же нравственный аспект[88]. Десять таких сателлитов — вот минимальное их число, сопровождающее сознание (*citta*) в каждый момент: ощущение, идея, волевой акт, некоторое внимание, некоторое понимание (*mati=prajñā*), некоторое сосредоточение (*samādhi*) и т.д. всегда присутствуют в каждом моменте сознания[89]. Они совместны, но совместны по закону сателлитов (*samprayoga*)[90].

[87] AK III, 25. Ср. О.Розенберг. "Проблемы...", с.223.

[88] AK II, 52 исчисляет десять различных связей сателлитов с *citta*. Тхеравада, кажется, насчитывает лишь четыре. Ср. Asl., с.42: *ekuppādādīnam vasena sanpayogattho vutta*.

[89] Это число потом возросло благодаря 4 *saṃskṛta-lakṣaṇa* каждого элемента и 4 *lakṣaṇa* и 4 *anulakṣaṇa* самого *citta*, — всего, таким образом, 58 сателлитов как минимальное число для объединения в каждом отдельном *kṣaṇa* с *citta* 59-м (AK, II, 52).

[90] Образные слова Буддхагхоши (цитированные C.Rhys Davids. Buddh. Psych, с.54), по-видимому, имели намерение описать этот вид

Школа сарвастивадинов признает всего шесть различных причинных связей, но в этих подробностях школы весьма отличались друг от друга, и они, очевидно, представляют позднейшее развитие первоначальной идеи. Подробные данные, содержащиеся в Абхидхармакоше, представляют учение в его конечной форме, которую оно получило в абхидхарме сарвастивадинов /17/.

X. *Карма*

Одним из наиболее ярких признаков буддийской философии следует считать глубокое исследование явлений нравственной причинности. Все индийские системы содержат обращение к "неведомому" (*adṛṣṭa, apūrva*) как трансцендентальной причине, которую следует положить в основу для разъяснения возникновения и конечной цели жизни. Буддисты различают (1) причинность среди элементов мертвой материи, где между причиной и следствием правит закон однородности (*sabhāga-hetu*), (2) причинность в органическом мире, где налицо феномен роста (*upacaya*), и (3) причинность в одушевленном мире, где действие нравственной причинности (*vipāka-hetu*) накладывается поверх естественной. Элементы, образующие поток личной жизни, обусловлены, в дополнение к естественному ходу событий, таинственным воздействием прошедших элементов или дел, если последние обладали нравственным характером некоторой силы или значимости. Безразличная деятельность повседневной жизни не имеет такого воздействия. Незначимое свершение, плохое или хорошее, воздействует на весь поток и может дать свое следствие в ближайшее или очень отдаленное время. Результирующее событие (*vipāka-phala*) всегда безразлично (*avyākṛta*) в нравственном смысле, ибо это естественное следствие предшествовавшей причины, и предполагается, что оно не осуществляется произвольно. Этот нравственный закон называется кармой (*karma*).

С буддийской точки зрения влияние кармы не столь всеподавляющее и контролирующее весь мир, как это имеет место в других небуддийских системах и каким оно стало, под наименованием *vāsanā*, в позднейших идеалистических системах самого буддизма. По абхидхарме, это одна из сил, контролирующих мировой процесс, это главная сила, поскольку она контролирует его постепенный прогресс к конечному освобождению. Ее (кармы) действие подчинено следующим условиям. Каждое явление, произведенное "созревшим влия-

---

связи. То, что *vijñāna* является наиболее общим психическим элементом допускается всеми буддистами; но что оно "включает в себя" другие элементы, не говоря уже о совокупности их, никогда не допускалось в абхидхарме — это было бы чистое *vijñāna=vāda*. Связь *samprayoga* известна Буддхагхоше: ср. Asl., с.42, АК I, 35, тибетский текст с.62, 9 доказывает, что если бы ментальные элементы не отличались от *citta*, то зачем надо было их называть *caitta*.

нием" (*vipāka*) нравственных или интеллектуальных предшественников (*karma*), необходимо относиться к одушевленной жизни (*sattvākhyaḥ*), но само по себе нравственно безразлично (*avyākṛtodharmaḥ*). Оно безразлично, ибо есть естественное последствие предшествовавшего, оно всегда возникает непроизвольно, автоматически. Если что-либо совершается произвольно, то оно становится отправной точкой нового развития. Если оно имеет явно выраженный нравственный характер, хороший или плохой, то оно становится кармой и будет иметь соответствующие последствия, которые, в свою очередь, появятся автоматически, поелику они полностью предопределены своими предшественниками и не являются произвольными действиями. Это разъясняет определение кармы, данное Васубандху: карма — это намерение (*cetanā*) и произвольное действие (*cetayitvā karaṇam*)[91]. Точно такое же определение имеет место в палийском каноне и, по-видимому, было общепринятым в буддизме с самого начала[92].

Когда возникает новая жизнь, то составляющие ее элементы, т.е. 18 категорий (*dhātu*) элементов, наличествуют, хотя и в неразвитом состоянии. Первый момент новой жизни условно называется *vijñāna*. Он образует третий член (*nidāna*) вечно обращающегося "колеса жизни". Его предшественники — *карма*, т.е. хорошие или плохие инстинкты, как бы прилипшие к нему с самого начала. В формуле "колеса жизни" этот ее член появляется под наименованием *saṃskāra* /18/, т.е. сил, относящихся к состоянию до рождения. Другой, более общий предшественник, *avidyā*, первый член "колеса", представляющий собой оскверняющее влияние (*kleça*) неведения и других пороков, отсутствие аналитического знания (*prajñā*). Среди составляющих (*dhātu*) новой жизни десять представляют материю. Они атомистичны. Атомы — сложные атомы; они содержат обычные восемь компонентов с добавлением частиц вещества-чувствительности (*rūpa-prasāda*) или "органического" вещества (*indriya*). "Осязаемое" вещество (*kāyendriya*) распространено по всему телу. В некоторых частях тела, например в органе зрения, атомы имеют еще более сложную структуру. Но материя состоит не только из сложных атомов, она состоит из ментальных появлений атомов. В мертвой, органической материи один момент следует за другим, подчиняясь единственно закону однообразия или однородного возникновения (*sabhāgaja*). Следующий момент возникает автоматически (*niṣyanda*) за предыдущим. Нет ни роста, ни распада. Это однообразное течение может представлять буддийскую копию того, что мы могли бы назвать вечностью материи. Хотя та же материя присутствует в органическом теле, но, несмотря на это, термин "однородное течение" (*sabhāga-hetu*) не может быть применим к ней в этих условиях. Он зарезервирован для тех случаев, где нет других причин в добав-

---

[91] AK IV, 1 и сл.
[92] "Aṅguttara", т.IV, 415.

ление к однообразному следованию моментов, образующих неорганическую материю. Когда другие процессы — процесс роста (*upacaya*), влияние интеллектуальных и нравственных причин (*vipāka*) — накладываются на однообразное течение бытия (существования) материи, когда она становится органической и живой, последовательность ее моментов получает новые наименования (*upacayaja*, *vipākaja*). Чистое "отношение единообразия" между последовательными моментами — отношение *sabhāga-niṣyanda* — существует лишь в области неорганической, мертвой материи. Когда атомы органической материи собрались, то феномен роста (*upacaya*) становится контролирующим принципом развития, атомы возрастают в числе. Этот процесс роста поддерживается благоприятными обстоятельствами: хорошей пищей (*anna-viçeṣa*), спокойным сном (*svapna-viśeṣa*), физической опрятностью (*saṃskāra-viśeṣa*) и сосредоточенным поведением (*samādhi-viśeṣa*). Но этот рост не единственный фактор, контролирующий развитие живых тел. Воздействие того, что мы могли бы назвать наследственностью, вступает в свои права и накладывает свое влияние на естественный процесс роста. Это воздействие *кармы*, созревшее (*vipāka*) влияние нравственных предшественников. Когда органы тела образуются или развиваются, это влияние обусловливает их конечное образование. Тогда встает вопрос: каково взаимоотношение этих двух различных факторов, естественного развития и наследственности? Ответ будет таков: первый процесс создает "авангард", или защиту, под прикрытием которой второй, vipāka, может надежно действовать[93]. Не так легко понять, что, собственно говоря, мог означать такой ответ. Во всяком случае, он подсказывает мысль о более тонком, духовном или полудуховном характере второй силы. Карма не будет совершенно физической (*paudgalika*) у буддистов, как это имеет место у джайнов, но она представляется полуфизической, поскольку она вмешивается в расположение атомов по линии принципа их роста, который их накапливает.

Очень интересный пример значения этих буддийских понятий о наследственности, воздаянии и т.п. — все факты, объединяющиеся под именем *karma-vipāka*, — дан посредством следующего схоластического вопроса. Голос всегда производится добровольно, следовательно, он не может быть производным нравственных предшественников *кармы*. Но он и не *vipāka*, ибо все явления наследственности производятся автоматически (*niṣyanda*). Но мы знаем, что "великий человек" (*mahāpuruṣa*), т.е. Будда, имеет пленительный, мелодический голос, обладает благородным ораторским искусством. Это одна из характерных способностей Будды, и она обязана, как и все прочие его возвышенные качества, наследственности, т.е. долгому пути нравственного прогресса, проходящего через поколения. Поэтому его исключительный голос

---

[93] AK I, 37 и Яшомитра — *upacaya* = *santāno vipāka* = *santānasya parivāra* = *avasthānenaiva ārakṣā*.

и красноречие также должны быть следствием его нравственных предшественников (*vipā-kaja*). Недоумение разрешается путем допущения двойной причинности. Конфигурация атомов в его органах речи была подвержена влиянию наследственности, т.е. нравственных причин (*vipākaja*), но его фактическая речь — добровольный, а не автоматический акт, а поэтому не могла быть объяснена как прямой продукт его возвышенной природы или же следствие его прежних достижений[94].

Элементы нравственного осквернения (*kleça*) всегда наличествуют в жизни (*samtāna*) в скрытой или явной форме. Когда они скрыты, то имеют форму "осадка" (*anuçaya*) и как бы держатся за другие элементы, загрязняют их, приводят их в волнение и не дают им возможности успокоения. Это влияние беспокоящих элементов бытия определяется термином "общая причина" (*sarvatraga-hetu*), ибо оно воздействует на весь поток бытия (*santāna*), все элементы потока загрязнены. Первичная причина этих несчастливых условий — "иллюзия" (*avidyā*), первый, основной член "колеса жизни". Она продолжает существовать и проявляет свое влияние до тех пор, пока вертится "колесо", и постепенно нейтрализуется и наконец останавливается противоядием в форме трансцендентного знания (*prajñā-amalā*). Некоторые подробности этого процесса будут даны позднее, когда речь будет идти о "волнении" элементов. Этот процесс постепенного угасания осквернения (*kleśa*) и последовательного очищения бытия — конечная цель буддийского учения. Ради этого были предприняты анализ бытия на элементы, исследование их функций и связей: *sankleśa-vayavadānikam idam śāstram* — это учение — учение об осквернении и очищении, или, точнее, о волнении и конечном успокоении бытия[95].

Будучи настойчиво изгоняемыми из буддийской философии и заменяемыми законами внутренней связи, понятия субстанции и качества все же, хоть и окольным путем, частично заняли свое обычное положение. Ибо деление элементов материи на первичные и вторичные (*bhūta* и *bhautika*), а ментальных — на основные и производные (*citta* и *caitta*) очень приближается к отношению субстанции и качества. Вторичные поддерживаются (*āśrita*)[96] первичными, и эта связь неделима; одно не может появиться без другого. По буддийскому толкованию, они, несмотря ни на что, отдельные элементы, хотя и объединены законами причинности. Особая связь одновременности или взаимной причинности (*sahabhū*) представляется спасением создавшегося положения. Теоретически один элемент так же причина другого, как последующий причина предыдущего[97]. Ментальные элементы не

[94] АК I, 37, тибетский текст, с.65 и сл.

[95] Вторая часть второй "Koça = sthāna" содержит изложение теории *hetu-pratyaya*. Ср. также АК I, 35, 6, тибетский текст, с.64 и сл.

[96] Производные элементы материи называются *upādāya = rūpa*, т.е. *bhūtāni upādāya*; см. дискуссию в АК I, 35.

[97] Там же, II, 51.

включены в сознание (*citta*), но сопутствуют с ним, они совместно окутывают (*anuparivartante*) его, но, несмотря на это, являются отдельными элементами[98]. Вопреки усилиям поддержать их одинаковые права мы видим, что попытка была неудачной, так как имеется первичное и вторичное состояние; вторичное разъясняется как поддерживаемое первичным, и их связь неделима. Предположительно, что по этой причине Буддхадева /19/, одна из знаменитостей школы саутрантиков, восстал против такого неудовлетворительного разъяснения и отрицал разницу между первичными и вторичными элементами. Он считал, что все одинаково были первичными (*bhūta*, а не *bhautika*)[99]. Но эта критика не имела успеха. Она была отставлена со ссылкой на Писание и с указанием, как кажется, на особенный характер чувственных данных, связанных с осязанием. Главные проявления (*lakṣaṇa*) материи — отталкивание, притяжение, жар и движение — все это осязательные явления, и они общи[100], в то время как цвет и т.д. может быть воспринят лишь зрением. Кроме того, тонкая материя органов чувств не могла бы существовать, т.е. появляться, не имея за собой более плотных сил[101] /20/.

XI. Непостоянство элементов

Элементы бытия — это моментальные появления, моментальные вспышки в феноменальном мире из неведомого источника. Так же как они разобщены, так сказать, в своей ширине, не будучи связаны вместе какой-либо всепроникающей субстанцией, совершенно так же они разобщены в глубине

[98] Любопытно, что *citta* связано с *caitta* посредством связи *sahabhū*, которая определяется как общая причинность, т.е. один член становится причиной другого так же, как последний есть причина первого. Однако *caitta* в отношении *citta* имеет иную связь, именуемую *samprayoga*. Они (*caitta*) "окутывают" *citta*, но не входят в него, ибо это означало бы "присущность", что запрещено. Через паутину этих схем можно ясно увидеть появление призрака души, что требовало так много усилий для предания его анафеме.

[99] Там же, I, 35.

[100] Чарака (Sarīrasthāna, гл.I) также указывает, что *lakṣaṇa* его пяти *bhūta* суть явления осязательные — *sparś = endriya = gocaram*.

[101] Буддхадева, в свою очередь, ссылается на Gārbhāvakrānti-sūtra (не находится в палийском каноне) и отрывок, устанавливающий, что в момент зачатия Будды (т.е. в третьей *nidāna*, специально именуемой *vijñāna*) эмбрион был *ṣaddhātuka*, т.е. состоял из шести элементов: *vijñāna*, четырех *mahābhūta* и *akāśā*; *bhautika* не упоминаются. Но дается ответ, что указаны одни *mahābhūta*, поелику *bhūta* представляет как *bhautika*, так и *vijñāna*, то они эквивалентны *citta* и *caitta* (АК I, 35, тибетский текст, с.62, 6 и сл.). Сушрута ("Sūtrasthāna", XII) имеет ту же точку зрения, что и Буддхагхоша. Он также разделяет точку зрения, что преобладание, *utkarṣa*, а не количество одного какого-то рода атомов определяет вид соединения.

или в длительности, поелику они длятся один-единственный момент (*kṣaṇa*). Они исчезают, как только появляются, для того чтобы за ними последовало в следующий момент другое моментальное существование. Таким образом, момент делается синонимом элемента (*dharma*), два момента — это два различных элемента. Элемент становится чем-то вроде точки во времени-пространстве. Школа сарвастивадинов делает попытку математически определить длительность момента[102]. Она, однако предположительно, представляет мельчайшую частицу времени вообразимой. Такие выкладки о величии атома и длительности момента являются, очевидно, явными попытками охватить бесконечно малые величины. Идея, что два момента создают два различных элемента, остается. Поэтому элементы не меняются, но исчезают, мир становится подобным кино. Исчезновение — самая сущность существования; то, что не исчезает, и не существует[103]. Причина для буддистов была не истинной причиной, а предшествующим моментом, который также возник из ничего, для того чтобы исчезнуть в ничто.

В настоящее время невозможно установить эпоху, когда эта теория окончательно была создана. Во всяком случае, некоторые из самых старых школ изложили это очень ясно[104]. Они считали, что горы, деревья, элементы материи, все элементы вообще были моментальными появлениями, как моменты мысли. Школы различались в этом вопросе, и полное логическое доказательство было построено, вероятно, в то время, когда логика заняла место абхидхармы[105]. Но легко понять, что основная буддийская идея о множественности и разделенности (*pṛthaktva*) их элементов, эта идея,

---

[102] AK III, 15; ср.: S.Z.Aung. Compendium, с.25.

[103] Таким образом, бытие делается синонимом небытия, поскольку каждое явление исчезает в тот же момент, когда оно появляется. Это индийский способ выражения идеи, развитой Г.Бергсоном в "Creative Evolution", с.2. "Истина в том, что мы безостановочно изменяемся и само (какое-либо) состояние не что иное, как изменение". Вывод Бергсона — неделимость длительности; буддисты же придерживаются отдельных моментов, и у них они появляются из ничего — *abata utpādan* — и снова исчезают в ничто — *niranvaya = vināçah*, ср. "Nyāyabinduṭīkā", с.68. "Vedānta = sūtra" II, 2, 6 и "Sāṅkhya = sūtra" I, 44—5 обвиняют буддизм в превращении бытия в небытие.

[104] "Kathāvatthu" XXII, 8: *eka = citta = khanikā = sabbe = dhammā*.

[105] Древний термин был, по-видимому, *anitya*, который принят всеми школами. Он был замещен впоследствии *kṣaṇika*. Это может отражать некоторое изменение в определенности точки зрения. Логическим аргументом является то, что каждый момент, будучи различным определением, должен быть отдельной сущностью: *viruddha + dharma = samsargād dhy anyad vastu*, ср.: "Nyāyabinduṭīkā", с.5 (Bibl. Ind.). Конверсией утверждения *yat sat tat kṣaṇikam* было доказано, что если что-либо не исчезало, то оно и не существовало. Учение полностью изложено в "Kṣaṇabhaṅgasiddhi". Ратнакирти ("Six Buddhist Tracts", Bibl. Ind.) и оспаривается в многочисленных брахманских трудах.

разработанная с характерной индийской отвагой в области философских построений, должна была быть доведена до своего логического заключения, т.е. до вывода об отсутствии длительности, поелику не было вещества, которое обладало бы длительностью.

Заключением этого учения было отрицание движения. Реально существующий объект, т.е. элемент, не может двигаться, потому что он исчезает, как только появится, у него нет времени для движения. Это не противоречит тому обстоятельству, что одна из главных характеристик материи, четвертое *mahābhūta*, является движением. Каждое движение разлагается на ряд отдельных появлений или проблесков, возникающих в непосредственной смежности[106]. Движение физических объектов, как это разъясняется в абхидхарме, дало наилучшую поддержку для рассмотрения мертвой материи как целой серии мимолетных проблесков. Явление ускорения падающих тел объясняется различием интенсивности веса или движения (*īraṇa*) в каждый момент движения вниз, поскольку объект в каждый момент иначе скомпонован[107]. Элемент, таким образом, может быть сравним с огнем, он состоит из ряда отдельных вспышек, следующих одна за другой, представляя в каждый момент новый огонь.

Сарвастивадины строят новую теорию моментального характера элементов следующим образом[108]. Каждый элемент, появляющийся в феноменальной жизни, действует одновременно под влиянием четырех различных сил (*saṃskāra*) — сил возникновения (*utpāda*), распада (*jarā*), пребывания (*sthiti*) и разрушения (*anityatā*)[109]. Эти силы воздействуют на каждый элемент в каждый момент их существования, это наиболее универсальные силы, характерные признаки или проявляющиеся силы феноменального бытия (*saṃskṛta-lakṣaṇāni*). Элементы, находящиеся под их воздействием, называются проявившимися элементами (*saṃskṛta-dharma*). Не испытывают воздействия с их стороны лишь три элемента вечного неизменного бытия (*asaṃskṛta-dharma*). Термин *saṃskṛta* поэтому синонимичен с *kṣaṇika*, т.е. непостоянный или моментальный[110].

[106] АК IV, 2 *na gatir nāçāt*: это не *kriyā*, но *nirantara* = *utpāda*, см. ниже, в разделе "Теория познания".

[107] АК II, 46. Вайшешики допускают одно неделимое *saṃskāra* до прекращения движения. Это будет соответствовать бергсоновской идее неделимости движения. Наяики, наоборот, допускают столько *saṃskāra*, сколько моментальных *kriyā*.

[108] Это изложено со всеми подробностями разногласий между саутрантиками и сарвастивадинами Васубандху в АК II, 46. Проф. Л. де Ла Валле-Пуссэн любезно сообщил мне свой французский перевод этого важного текста, который я сравнил со своим английским переводом.

[109] Иногда приведенных к трем: рождение, пребывание и исчезновение.

[110] Перевод *saṃskṛta* = *dharma* как "составной" (*compound*) будет *contradictio in adjecto*. *Dharma* никогда не состоит из частей, она всегда проста. Там, где есть "составность", там имеется несколько *dharma*.

Согласно законам взаимосвязи между элементами эти четыре силы всегда появляются вместе и одновременно. Они *sahabtū*[111]. Будучи сами по себе элементами, они нуждаются во вторичных силах (*upalaksana*), для того чтобы проявить свою действенность. Реалистическая тенденция сарвастивадинов, если таковая была, заключалась в создании неких реальностей, соответствующих нашим идеям или привычкам словесного выражения. Эту тенденцию они разделяли с системой ньяя-вайшешика. Совершенно так же как последняя имела некое качество сочетания (*saṃyoga*) как нечто реальное, добавочное к тем вещам, которые соединялись, так и сарвастивадины имели свое возникновение, распад, пребывание и разрушение в добавление к элементам, возникающим и исчезающим в тот же момент. Они утверждали, что эти четыре силы и вторичные силы, действующие, в свою очередь, на них, были реальностями (*dravyataḥ santi*). Против идеи одного элемента, одновременно возникавшего, пребывавшего и исчезавшего, было выдвинуто самое естественное возражение всеми другими буддийскими школами, так же как и небуддийскими, что создание и разрушение не могут быть одновременны. С другой стороны, нельзя было допустить для одного элемента длительность более одного-единственного момента, так как два момента образовали два элемента. Сарвастивадины встретили это возражение указанием на разницу между элементом в себе, его истинной природой (*svabhāva*) и его действенным моментом, его функцией или проявлением (*kāritva*, *lakṣaṇa*). Элементы, или силы, могут противостоять друг другу, но их действие может иметь результат в некотором едином действительном событии как в случае, когда три убийцы решили вместе убить человека, спрятавшегося в некоем уединенном месте. Один из них (*utpāda*) вытаскивает его из тайника (будущее), другой держит его, третий ударяет его, и все действуют одновременно. Жертва (*dharma*) появляется лишь для того, чтобы исчезнуть. Момент реальности — это момент действия, его свершение. "Мы называем моментом, — говорят сарвастивадины, — точку, когда действие полностью совершено"[112]. Мы имеем здесь зародыш позднейшей идеи, что этот момент нечто трансцендентальное, нечто, чего нельзя выразить логически-последовательной мыслью[113]. Момент тогда был возведен в положение "вещи в себе"[114], в трансцендентальное обоснование реальности, наконец, в

---

[111] Совершенно как *citta* не появляется ннкогда без одновременного сопровождения со стороны *caitta = dharma* илн четыре *mahābhūta* появляются одновременно с *bhautika*.

[112] *kriyā = parisamāpti = lakṣaṇa eṣo na kṣaṇaḥ*, AK, II, 46; ср.: "Nyāyabindutīkā", с.13 (Bibl. Ind.) : *kṣaṇike vastuni...*, *eka = kriyā kāritvena sahakāri gṛhyate*.

[113] *kṣaṇasya (jñānena) prāpayitum açakyatvāt* (там же, с.16).

[114] *svalaksana*, там же.

саму абсолютную реальность[115] — понятие, имевшее большое значение в развитии позднейшей индийской философии[116].

Школа саутрантиков принимает более простой и разумный взгляд на этот вопрос. Они отрицают реальность четырех проявляющихся сил возникновения, распада и т.д.[117]. Соответствующие понятия возникновения, разрушения и т.д. относятся не к единичным моментам, но к их рядам (*santāna*)[118]. Даже будучи отнесены к одному моменту, эти понятия не подразумевают существования соответствующих реальностей, это только наименование того, что моментальная сущность появляется и исчезает. Эта сущность сама появляется и исчезает, для этого не требуется дополнительных сил. В результате этого возникает дальнейшее, очень важное расхождение между двумя школами. Как указывалось выше, сарвастивадины считали, что все элементы существуют в двух различных планах: истинная сущность элемента (*dharma-svabhāva*) и его моментальное проявление (*dharma-lakṣaṇa*). Первое существует всегда — в прошлом, настоящем и будущем. Это существование не вечно (*nitya*), ибо вечность означает отсутствие изменения, но оно представляет потенциальное появление элемента в феноменальном бытии, так же как и его прошлые появления. Эта потенциальность существует навсегда (*sarvadā asti*). Даже в подавленном состоянии нирваны, когда угасла вся жизнь, эти элементы предполагаются представляющими некую сущность, хотя их сила проявления и подавлена навсегда. Будущие потенциальные элементы действительно разделены этой школой на два различных ряда: те, которые появятся (*utpatti-dharma*), и те, которые подавлены и никогда не появятся (*anutpatti-dharma*). Так как момент (*kṣaṇa*) не отличается от элемента (*dharma*), то время, в общем, не отличается от элементов, взятых вместе, постольку, поскольку они не потеряли своей способности появления в феноменальном мире. Действительно, "времена" — один из синонимов, употребляемых для обозначения в целом элементов, появляющихся в обыденной жизни[119]. Но термин "время" (*kāla*), подразумевающий реальность какого-то времени, осторожно избегается, он заменяется термином "переход" (*adhvan*). Когда сарвастивадины утверждают, что "все существует", это означает, что все элементы существуют, и ударение, которое делается на

---

[115] *paramārtha sat*, там же.

[116] Дхармакирти идентифицировал момент с чистым ощущением, когда субъект и объект срастаются, а ведантисты полагали, что в этот момент мы имеем прямое восприятие брахмы. Индийские астрономы и математики имели дифференциальное понятие о мгновенном движении планеты, *tātkālikī gatiḥ*, наибольшей постоянной величине (константе) в течение бесконечно малого по величине интервала, ср.: B.Seal. Positive Sciences, с.77.

[117] *dravyato na santi*, AK II, 46.

[118] Там же.

[119] *upadāna-skandha*, ср. AK I, 7, тибетский текст, с.12, 6.

реальности элементов, относится к понятию, что их прошлое, так же как их будущий "переход", представляет нечто реальное. От этого основного принципа школа приобрела свое название. Поскольку понятие об одном элементе соответствует, скорее, нашему понятию тонкой силы, чем субстанции, реальность, т.е. действенность прошлого, не так абсурдна, как это иначе могло бы показаться. Саутрантики отрицали реальность прошлого и будущего в прямом смысле, они допускали реальность только настоящего. Будущее, заявляли они, нереально до того, как оно станет настоящим, а прошлое нереально после того, как было настоящим[120]. Они не отрицали влияния прошедших событий на настоящее и отдаленное будущее, но они объясняли его постепенным изменением в виде непрерывной последовательности моментов, имеющей отправную точку в броском или сильном, как бы отталкивающем явлении; для них это было одним из законов взаимосвязи между отдельными элементами[121].

Была еще другая школа, занимавшая промежуточную позицию между саутрантиками и сарвастивадинами. Она утверждала реальность настоящих явлений и той части прошедших, которые еще не потеряли своего влияния, но отрицала реальность будущих и той части прошедших, которые перестали обнаруживать свое влияние. Васубандху именует эту школу вибхаджъявадинами, или "Различающей школой"[122]. Вся аргументация соперничающих школ представлена Васубандху со всеми подробностями в присущем ему совершенном стиле и не нуждается в приведении здесь[123] /21/.

XII. Непостоянство у санкхья-йоги

Неодобрительное отношение к "изменению и распаду" и их контраст с тем, что "не изменяется", — общераспространенная тема многих религий и философий. Заслуга ее разработки до крайности логических выводов принадлежит буддизму. Создается впечатление, что в этой работе буддистам помогали параллельными работами брахманские философы школы санкхья-йоги. Отправной точкой последней была как раз обратная буддийской. Они утверждали единство бы-

---

[120] AK V, 24 и сл; ср. Приложение I.

[121] AK IX; "Soul Theory", с.949.

[122] В "Kathāvatthu" I, 8 такое мнение приписывается кашьяпиям. Эти тоже признавали реальность той части будущего, которая была предвещена или определена прошедшим или настоящим. Сюань Цзян констатирует в своем комментарии, что кашьяпии подразумеваются здесь под именем вибхаджавадинов (McGovern). Тхеравадины, кажется, разделяли мнение сарвастивадинов. Объяснение *vibhājya = vada* как ортодоксальной или аналитической школы потому, что Будда сам был *vibhājya = vādin* (ср. "Rathāvatthu", введение), по-видимому, было неизвестно Васубандху.

[123] Ср. перевод в Приложении I.

тия, причина и следствие были, по существу, одним. Но единственным следствием единства субстанции (*satkārya-vāda*) было постоянное изменение ее проявлений. Это изменение также было представляемо как моментальное (*pratikṣaṇa = pariṇāma*). Момент был определяем здесь как наибесконечно малая мера времени совершенно так же, как атом — наименьшая воображаемая частица материи[124]. Два момента не могут совпасть[125], поэтому нет истинной длительности, нет времени вне момента[126]. Время — это идея без реальности, пустое создание ума[127]. Единственная реальность — моментальность. Прошедшее и будущее непосредственно нереальны, но так как настоящее не может существовать без прошедшего, это прошедшее присуще факту изменения[128]. "Поэтому, — говорит Вьяса /22/, — вся вселенная заключена в один-единственный момент, все реальные единицы изменения, которые можно себе представить[129], слиты в каждом отдельном моменте"[130]. Заключая, Вьяса допускает два вида вечности: недвижная вечность, принадлежащая душе, и вечность изменения, принадлежащая материи[131]. Единица изменения именуется термином *dharma* и идентифицируется с моментом (*kṣaṇa*) как в йоге, так и в буддизме. Изменение проявления называлось изменением *dharma*[132]; но в брахманской системе совершенно естественно употреблять этот термин, ибо старое и обычное его значение — "качество" и, с точки зрения санкхья, изменяющиеся проявления — это принадлежность некоторого всепроникающего вещества. Возможно поэтому, что специальное значение этого термина в буддизме развилось из одного из старых значений, с той разницей, что качество, будучи оставлено без всякой поддержки со стороны субстанции, стало независимым качеством, или качеством в роли субстанции. Как и в буддийской системе, эти проявления понимаются как силы (*çakti*)[133] и даже как потенциальные силы (*yogyatāvacchinna*)[134], соответствующие буддийскому понятию *saṃskara*. Разница в том, что они принадлежат некоторой субстанции (*dharmin*). Допускается, что реальность "преходящего времени" (*adhvan*) отличается от "длительного времени" (*kāla*). Тот же термин *adhvan* употребляется обеими сторонами для выражения первого из этих понятий[135].

---

[124] "Bhāṣya" Вьясы, прил. III, 52.
[125] Там же.
[126] *kṣaṇa = tatkramayor nāsti vastu = samāhāraḥ*, там же.
[127] *vastuśūnyo buddhanirmāṇaḥ*, там же.
[128] *pariṇāmānvitaḥ*, там же.
[129] Там же, *amī sarve dharmāḥ*.
[130] Там же, *tatkṣanoparuddhāḥ*.
[131] Там же, IV, 33.
[132] Там же, III, 13.
[133] Там же, III, 14.
[134] Там же.
[135] Там же, IV, 12.

Если мы обратимся к взгляду сарвастивадинов, которые допускали некоторую трансцендентальную постоянную реальность элементов наряду с их преходящими проявлениями, то сходство делается еще более разительным и различие часто ограничивается лишь словесными выражениями. "*Dharma*, — говорит Вьяса, — существует во всех трех временах"[136]. Проявление (*dharma*) и проявленное (*dharmin*) совершенно одно и то же; проявление представляет лишь путь, на котором появляется проявленное[137]. Реальность прошедшего и будущего доказывается затем Патанджали и Вьясой почти в тех же самых выражениях, которые употребляются сарвастивадинами[138], с той лишь разницей, что нет упоминания об отдельных силах (*saṃskṛta-lakṣaṇāni*) возникновения и разрушения. Когда их обвиняли в подражании санкхья, то сарвастивадины оправдывались указанием на эти моментальные силы, которые спасали буддийские принципы от независимых сущностей[139].

Вопрос об отношении между постоянной сущностью элемента и ее проявлением тщательно дискутировался между буддистами, и были предложены четыре решения. Первое принадлежит Дхармоттаре[140]. Оно предполагает единство субстанции (*dravya*) наряду с изменением в бытии (*bhāva*). Это было опровергнуто простым указанием на очевидный факт, что это санкхья, а не буддизм. Второе объяснение принадлежит Гхоше /23/. Он утверждал, что элементы, хотя и существуют в прошедшем, настоящем и будущем, изменили свой аспект (*lakṣaṇa*), или интенсивность, соответственно их появлению в разные времена точно так же, как страстная любовь к одной женщине есть только усиление чувства, которое живет по отношению к женщинам вообще. Оно не означает полного отсутствия этого чувства в других случаях. Это объяснение не было принято на том основании, что оно подразумевает сосуществование различных аспектов в одно и то же время. Васумитра /24/ защищал изменение условий (*avasthā*), т.е. действенности (*kāritva*), в настоящем и недейственности в прошедшем и будущем.

---

[136] Там же, III, 13.

[137] Там же.

[138] Сарвастивадины доказывают, что прошедшее и будущее должны существовать, ибо мы имеем знание о прошедших и будущих объектах; это знание не может быть о небытии, т.е. ни о чем. Мы имеем совершенно такое же доказательство в "Vyāsa-bhāṣya", прил. IV, 12, ср. Приложение I. Подчеркивается понятие *adhvan* — "переход", когда отстаивается реальность прошедшего и будущего: *adhva-viśiṣṭatayā sattvaṃ trayāṇām apy aviśiṣṭam* (прил. Вачаспати к "Vyāsa-bhāṣya" IV, 12). Эта реальность присуща явлению перехода: *ye tu bhūta-bhāvinaḥ kṣaṇāts te pariṇāmānvitā vyākhyeyāḥ* (там же, III, 52). Иначе было бы противоречие между IV, 12 и III, 52, где сказано *na purvottara-kṣaṇāḥ santi*.

[139] Ср. Приложение I.

[140] Там же.

Этот взгляд был принят школой как правильный. Он был иллюстрирован косточкой на счетах: будучи отброшена на ряду единиц, она означает один, будучи отброшена на ряду сотен — сотню и т.д. Наконец, Буддхадева мыслил, что прошедшее, настоящее и будущее были "зависимыми" (*apekṣā*) одно от другого совершенно так же, как одна и та же женщина может быть матерью своего ребенка и дочерью своей матери. Это было отброшено, как ведущее к путанице времени. Выдержка из "Вибхаши" /25/, где излагаются эти мнения четырех известных ученых школ сарвастивады и саутрантиков, по-видимому, имела большую популярность. Ссылки на нее сделаны в позднейших буддийских трудах[141], и эта идея, очевидно, была заимствована у буддистов и Патанджали и Вьясой. "Йогасутра" III, 13 имеет эту цель, давая объяснение временных изменений одной субстанции. Она принимает предложенные объяснения не как исключающие одно другое, но как соподчиненные и сосуществующие. Изменение проявлений (*dharma*) характеризуется далее как изменение аспекта (*lakṣaṇa*) и условия (*avasthā*). Характерные примеры для иллюстрации предложенных объяснений повторены с небольшими изменениями в труде Вьясы "Bhāṣya". Как бы отвечая на различные буддийские теории, Вьяса настойчиво утверждает, что изменение качества (*dharma*), аспекта (*lakṣaṇa*) и условий (*avasthā*) то же самое явление, но различно описываемое. "Поэтому имеется, — говорит он, — лишь один вид изменения материи, хотя и различно описанной нами... Изменения внешнего аспекта (*dharma*) и временное изменение (*lakṣaṇa*), а также изменение интенсивности (*avasthā*), как описанное здесь, не переступают пределы субстанции как таковой. Следовательно, имеется лишь один вид изменчивости, который включает в себя все эти разновидности, описанные нами"[142]. Теория Буддхадевы о том, что разновидности времени зависимы одна от другой, логически приводившая к выводу, что сущность и проявление — взаимозаменяемые термины, могла оказать влияние на в какой-то мере похожую теорию Патанджали и Вьясы о том, что субстанция и качество — термины, зависящие от обстоятельств (*sāpekṣika*)[143]. Учение о моментальном всеобщем изменении возникло, возможно, в системе санкхья. От нее оно получило название теории изменения (*parināma-vāda*), что является логическим выводом из ее основного принципа единства между причиной и следствием (*satkārya-vāda*). Естественно предполагать, что ранний буддизм испытывал ее влияние. Но в более поздний период философы сарвастивады,

---

[141] Как, например, при подсчете сект у *Bhavya*, ср. R o c k h i l l. Life of Buddha.

[142] Ср. перевод проф. J.H.Wood в его "Yoga System of Patañjali" (Harvard O.S.), с.217.

[143] Vyāsa III, 15.

безусловно, оказали значительное влияние на формирование учения санкхья-йоги[144].

XIII. *Волнение элементов*

Третьим ярким признаком буддийских элементов будет то, что они являют собой *duḥkha*, термин, который всегда передавался как страдание, печаль и т.п. Если такой перевод достаточен был при изложении популярной литературы, то ясно, что теоретически подразумевается что-то другое. Такие выражения, как "элемент зрения (*cakṣuḥ*) есть страдание"[145], "все элементы под влиянием *sāsrava* (т.е. под влиянием желания жить) — страдание"[146], элемент "цвета" также мог быть подогнан под рубрику "страдание"[147], не могли бы быть поняты, если бы мы использовали нашу обычную идею страдания. Идея, заключенная здесь, состоит в том, что элементы, описанные выше, находятся постоянно в состоянии волнения, а конечная цель мирового процесса состоит в их постепенном успокоении и конечном угасании. Старый буддийский символ веры (*ye dharmā hetu-prabhavāḥ*) уже выражает мысль очень категорически: "Великий отшельник указал (отдельные) элементы, их взаимосвязь, как причины и следствия, и их конечное подавление".

---

[144] Точки соприкосновения буддийской системы и системы санкхья-йога, особенно в том виде, как они представлены в "Yoga = sūtra" и "Bhāṣya", настолько потрясающе многочисленны, что они не могли ускользнуть от внимания изучающих абхидхарму. Некоторые из них при случае указывались выше. Это заслуживает особого исследования. Проф. Л. де Ла Валле-Пуссэн любезно прислал мне рукопись работы, приготовленной им на эту тему. Он также уведомляет меня, что проф. Кимура в Токио пришел к тем же выводам независимо от него.

[145] АК I, 19, тибетский текст, с.31, 5.

[146] Там же, I, 9, тибетский текст, с.13, 6.

[147] Потому что он входит в *upādāna-skandha*, синоним которого будет *duḥkha* и *duḥkha = samudaya* (АК I, 8, тибетский текст, B.W.). Перевод *ārya = satya* через "Arian facts" (M.Ting и C.Rhys Davids) явно лучше, чем старый перевод "истина". То, что в самом деле подразумевается, — это распределение элементов (*dharma*) на четыре ступени: беспокойство (волнение) (*duḥkha*) и его причина (*samudaya*), конечное успокоение (*nirodha*) и его причина (*mārga*), определение элементов, соответствующее каждой ступени. *Sāsrava = dharma* то же самое, что *duḥkha* и *samudaya*, *anāsrava = dharma* то же, что *nirodha* и *mārga*; ср. АК I, 3. Таким образом, *duḥkha* в этом определении совершенно не означает "страдание", но синоним для 72 *dharma* или пяти *upādāna = skandha*. Его общее значение совершенно такое же, как значение формулы "*ye dhammā*". Это *duḥkha* является *pariṇāma-duḥkha*. Очевидно, госпожа Sadaw имела в виду это понятие, когда указывала на разницу между двумя видами *duḥkha*, ср.: C.Rhys Davids. Buddh. Psych., с.83; ср.: S.Schayer. Mahāyānistische Erlösungslehren, с.6.

Совершенно так же и Васубандху[148] констатирует, что Будда по своему состраданию к горестям человечества открыл средство спасения, которое не состояло из магических или религиозных просьб, но из знания метода превращения всех *utpatti* = *dharma* в *anutpatti* = *dharma*, т.е. остановки навсегда волнения, созданного действиями сил, активных в процессе жизни[149]. Наше понятие о буддийском элементе (*dharma*) было бы неполным, если бы мы не включили в это понятие дополнение о волнении, которое должно быть подавлено (*heya*), наряду с понятием о несубстанциональности и моментальном исчезновении.

Этот признак оборачивает теорию дхарм в учение о спасении — главную цель как теоретического, так и практического буддизма. Учение сводится вкратце к следующим положениям. С точки зрения постепенного прогресса к конечному освобождению все элементы бытия могут принимать два разных характера: они характеризуются или тенденцией к бытию, волнению и беспорядку, и тогда их называют *sāsrava*[150], т.е. "находящиеся под влиянием" страстей; или же они "не находятся под влиянием" (*anāsrava*), т.е. выражают обратное стремление к подавлению бытия, успокоению волнения и даже к полному исчезновению[151]. Страсти (*kleśa*), будучи сами по себе отдельными элементами, т.е. представляемые как субстанциональные величины, влияют на жизненный поток (*santāna*), к которому они принадлежат. Примерно первый ряд элементов (*sāsrava-dharma*) соответствует обычному человеку со всеми его радостями и беспокойствами в жизни; второй представляет святого (*ārya*), который стоит в стороне от всех житейских интересов и беспокоится только о конечном освобождении. Проникновенное знание, точное различие[152] всех элементов бытия существенно для спасения, ибо если они познаны, то могут быть выбраны и постепенно подавлены один за другим. Сопутствующее значение термина "элемент" (*dharma*), таким образом, включает в себя дальнейшие три понятия: (1) это нечто, что может быть хорошо определено, т.е. различимо в сложном потоке бытия, как некая конечная реальность; (2) это нечто в состоянии вечного волнения; (3) это нечто, что мо-

---

[148] AK I, 1.

[149] AK I, 1.

[150] Ср. AK I, 3. Происхождение слова от *sru*, без сомнения, правильно, как доказано взглядом джайнов на *karma* — материю, "вливающуюся" в тело через поры кожи.

[151] Вечные *asaṃskṛita* элементы включены в класс *anāsrava* (AK I, 3).

[152] AK I, 2. *dharma* = *pravicaya* — тщательная выборка элементов одного за другим.

жет и должно быть умиротворено и приведено к внутреннему успокоению[153].

Особый элемент получил в этой связи исключительное значение. Он назван термином "*prajñā*", что может быть грубо переведено как "понимание". Это один из *citta-mahā-bhūmika* элементов, т.е. ментальная способность, всегда наличествующая в каждом моменте сознания. В обычном плане бытия она синоним *mati* и означает просто понимание, способность что-либо понимать. Но она способна к различию и становится тогда *prajñā amalā* — "чистым знанием", *anāsravā prajñā* — "пониманием не под влиянием (мирских размышлений)". Ее присутствие придает всему потоку (*santāna*) особый характер, она становится центральным элементом потока, и ее спутники — все другие элементы "потока" — ощущения, идеи, волевые усилия — делаются чистыми[154]. Присутствие этого элемента действует как противоядие по отношению ко всем другим элементам, которые "неблагоприятны" (*akuśala*) движению вперед; они постепенно исчезают и не могут вновь появиться в этом потоке. Первое, что осуществляется в таком состоянии, — это (познание) теории элементов (*dharmatā*), идея о том, что нет постоянной личности (*pudgala*, *ātmā*), что предполагаемая личность в действительности скопление 18 составляющих (*dhātu*). Когда ложное воззрение о якобы существующей личности (*satkāya-dṛṣṭi*) устранено, то налицо вступление на путь, ведущий к конечному освобождению. Каждый порочный или беспокоящий "неблагоприятный" (*akuśala*) элемент имеет особый противовес среди средств мудрости. Когда он подавлен, то становится *anutpatti-dharma*, т.е. элементом, который никогда не вернется, он замещен лишенностью содержания, и эта лишенность содержания (*nirodha*) называется "прекращением через мудрость" (*pratisaṅkhyā-nirodha*)[155].

---

[153] По терминологии абхидхармы, "нечто, подлежащее подавлению" означает элемент (*dharma*), ср. АК I, 15, тибетский текст, с.27, 8. Если что-либо не упоминается в числе объектов, подлежащих подавлению, то это означает, что оно не *dharma*, ср.: АК IX, "Soul Theory", с.844. Нечто "подлежащее познаванию, тщательному познаванию" также означает, что это *dharma* (там же, с.837).

[154] АК I, 2 и коммент. Яшомитры.

[155] *Pratisaṅkhyā* — синоним *prajñā amalā*; это то же самое, что *prajñā* или *prasaṅkhyāna* в системе санкхья-йога, сила, разрушающая *kleśa*. Это, возможно, было первоначальное значение слова *saṃkhyā*, от которого вся система получила свое название. Буддийская детализация с использованием предлога *prati* = касается разделенности элементов, из которых каждый требует отдельного действия знания для того, чтобы быть подавленным, ср. АК I, 4. Такое же стремление, возможно, вызвало появление термина *prati = mokṣa* вместо *mokṣa*, как *prati = vijñapti*, см. выше; термин *prati = buddha*, наоборот, употребляется как обозначение "просветленного" в упанишадах (ср.: H. Oldenberg. Die Lehre der Upanischaden, с.131) джайнами, сторонниками санкхьи, но не буддистами.

Но лишь начальные ступени святости могут быть достигнуты посредством так называемого *dṛṣṭi-mārga*, т.е. через знание останавливается лишь некоторая часть вспышек *dharma*. Остальные останавливаются мистическим сосредоточением, это *bhāvana = heya*[156], т.е. то, что подавляется вступлением в область транса. Во всех индийских системах конечным средством спасения является йога. Йога может не только удалить умственные и нравственные "неблагоприятные" элементы, но может остановить бытие или появление самой материи. Мы видим, что материя сводится в этой системе к фактам чувственного, представляемым скорее как силы, мгновенные проблески. Практические наблюдения показали философам, что когда достигнута известная степень сосредоточения, то исчезают ощущения (чувства) вкуса и запаха, следовательно, сделан вывод, что объекты этих органов чувств также исчезли. Основанный на этом практическом наблюдении, был представлен[157] план бытия, где живые существа, или "потоки" (*santāna*), состоят лишь из 14, а не 18 составляющих[158]. В "Абхидхармакоше" поднимается вопрос о том, сколько элементов может быть подавлено через знание и сколько через экстаз, и дан ответ, что некоторые ментальные элементы могут быть подавлены только простым знанием, а именно вера в реальные личности (*satkaya = dṛṣṭi*) и ее последствия — все ощущения, идеи, волевые акты и силы, с этим связанные, — они исчезают, как только найдено противоядие, т.е. принята *anātma = dharma* = теория. Другие нечистые элементы (*sāsrava*), все материальные элементы (dhatu 1-5 и 7-10) и все сознания чувственного (*dhātu* 13—17, а всего 15 *dhātu*) могут быть подавлены лишь путем экстаза[159]. Так как материя понималась как игра тонких сил, то ее исчезновение способом, схожим с подавлением страстей и ложных воззрений, не столь нелогично. Очищенные элементы святого (*anāsrava = dharma*) вовсе невозможно подавить, но они также исчезают во время нирваны из-за отсутствия новой *karma*, т.е. элементов волнения (*duḥkha*), чему было обязано и волнение мира. Воображение создало целые миры, где эти виды материи и соответствующие им чувственные восприятия отсутствуют, — это миры ослабленной или очищенной материи[160]. В них можно войти или путем повторного рождения в них (*utpatti*), или усилием сосредоточения (*samāpatti*), погружением, которое переносит в высшие планы бытия не только буддистов. При дальнейшей разработке этого принципа были созданы высшие миры, где материальная сторона — чувственные данные — ис-

---

[156] АК I, 20.

[157] *Bhāṣya* — АК. Прил. I, 30, тибетский текст, с.53, 4, где это объяснение приписывается Шрилабхе и, очевидно, разделяется самим Васубандху.

[158] *dhātu* № 7—8 и 14—15 в состоянии неизвестности.

[159] АК I, 40.

[160] АК I, 30, *rūpa-Dhātu*.

пытывает дальнейшее ослабление и в конце концов достигаются чисто духовные миры, где всякая материя, т.е. все чувственные ощущения и факты чувственного, отсутствует. Если говорить специальным языком, формула живого существа в этих планах бытия раскроет только три составляющих (*dhātu*): сознание (*mano-dhātu*), ментальные элементы (*mano vijñāna-dhātu*) и силы (*dharma-dhātu*) и абстрактное нечувственное познание[161]. У чисто духовных существ (или, точнее, формул существ) их сознание и ментальные элементы приведены к успокоению в некоторых очень высоких планах "бытия в трансе": бессознательный транс (*asanjñī = samāpatti*) и транс успокоения (*nirodhā = samapātti*). Но все же это не вечное угасание. Лишь в конце концов достигается абсолютная остановка (проявления) чистых *dharma* наивысших духовных существ, они замещаются вечной лишенностью содержания. Это и есть нирвана, полное исчезновение *saṃskṛta = dharma*, что равноценно присутствию *asaṃskṛta = dharma*.

Согласно сарвастивадинам, этот совершенно отрицательный результат все же является некоторой сущностью. Как указывалось выше, они делают разницу между существом и проявлением *dharm*. Во время нирваны проявления навсегда прекратились, повторного рождения больше не будет, но это существо остается. Это все же некоторого рода сущность, где нет сознания.

Таким образом, конечной целью мирового процесса, последним результатом всех очищающих и одухотворяющих действий и усилий является полное угасание сознания и всех ментальных процессов. Абсолют (*nirvāṇa*) неодухотворен, даже если он есть что-то. Иногда, особенно в популярной литературе, нирвана характеризуется как блаженство, но это блаженство состоит в прекращении волнения (*duḥkha*). Блаженство — это ощущение, а в абсолюте нет ни ощущения, ни представления, ни волевых актов, ни даже сознания. Теория говорит, что сознание не может возникнуть одно, без своих спутников, т.е. явлений ощущения, волевых актов и т.д.[162], и что последний момент в жизни *бодхисаттвы*, перед погружением в абсолют, будет и последним моментом сознания в последовательной смене его многих жизней[163]. Успокоение зла и страстей — это главный идеал человечества, но это успокоение, проведенное далее и вознесенное до состояния полной нечувствительности, является специфичностью индийского идеала. Философия переделала это в умозрительные формулировки, и результат может показаться абсурдным, но, "если кто хочет быть философом, должен научиться не пугаться абсурдного"[164], — говорит известный современный автор. Буддизм был не единственной индийской системой философии, пришедшей к такому результату. В системе вайшешика освобожденная душа

---

[161] АК I, 31.
[162] АК II.
[163] Там же, I, 17, тибетский текст с.30, 5.
[164] Bertrand Russel. Problems of Philosophy. с.31.

так же неодушевленна, как камень (*pāṣāṇavat*) или как эфир (*ākāśavat*), ибо познание, ощущения и пр. не рассматриваются по своей сущности, а как случайное качество, вызванное специальным контактом, который прекращается, когда достигнуто конечное освобождение[165]. Абсолют одухотворен лишь в тех системах, которые принимают учение о том, что сознание — от сущности абсолюта, т.е. учение о самоосвещаемости знания (*sva-prakāça*)[166].

XIV. Теория познания

Характер философской системы делается ясным в основном из ее теории познания, которая дает нам возможность определить ее место или среди реалистических систем, утверждающих реальность внешнего мира, или среди идеалистических систем, отрицающих такую реальность. Среди индийских систем мы находим представленными все разновидности таких теорий. Система ньяя-вайшешика придерживалась наивного реалистического взгляда на ряд действительных контактов — объекта с органом чувств, последнего с внутренним органом, который, в свою очередь, входил в контакт с душой, и таким образом возникало сознание. Буддийская идеалистическая школа Дигнаги и Дхармакирти развила трансцендентальную теорию, обнаружив некоторые поразительные точки сходства с трансцендентальной теорией Канта. Система санхья-йога объяснила возникновение знания путем усвоения духовным веществом объекта посредством органа чувств, подобно притяжению предмета магнитом[167]. Даже позднейшая веданта, несмотря на свой строго монистический принцип, сумела установить нечто вроде реалистического взгляда о "схватывании" объекта органами[168]. Какой была по сравнению с этими взглядами концепция более раннего буддизма, той части буддийской философии, которая допускала существование элементов (*dharma*) как конечных реальностей, т.е. философии сарвастивадинов и саутрантиков?

Их объяснение возникновения знания было в полном соответствии с их онтологией, т.е. с теорией множественности отдельных, хотя и взаимосвязанных элементов (*dharma*). Явление знания было сложным явлением, разлагаемым на некоторое число элементов, одновременно вспыхивающих в своем существовании. Будучи представляемым как моментальные вспышки, элементы не могли продвигаться один к другому, не могли входить в контакт, не могли воздействовать друг на друга, не могло быть ни "хватания", ни "схватывания"

---

[165] Ср. ссылки в A.B.Keith. Indian Logic, с.261, примеч.

[166] Ясно изложено Дхармакирти в известной строфе *avibhāgo hi buddhyātmā*.

[167] *"Yoga=sutra"* I, 4, 7.

[168] *"Vedānta=sāra"*, 29.

объекта интеллектом. Но в соответствии с законами взаимосвязи (*pratītya = samutpāda*), господствующими между ними, некоторые элементы неизменно появляются, сопровождаемые другими, возникающими в непосредственной смежности с ними. Момент цвета (*rūpa*), момент органа-зрения-материи (*cakṣuḥ*) и момент чистого сознания (*citta*), возникая одновременно в непосредственной смежности, образуют то, что называется ощущением (*sparśa*) цвета[169]. Элемент сознания согласно тем же законам никогда не появляется один, но всегда поддерживается объектом (*viṣaya*) и воспринимающей способностью (*indriyo*)[170].

Возникает очень важный, хотя и несколько схоластический вопрос: как же получается, если эти три отдельных элемента — элемент цвета, элемент видящего органа и элемент сознания — только появляются или дают проблеск вместе, не будучи принадлежностью какого-то несуществующего живого существа, не будучи в состоянии воздействовать один на другого, "схватить", задержать или войти друг с другом в контакт, — как же получается, что все же есть "схватывание" объекта интеллектом? Почему же это так, что имеющееся в результате знание есть познание "цвета", а не познание органа зрения, который, как предполагается, вступает в эту комбинацию на одинаковых условиях с другими элементами? Вопрос о связи между внешним (объективным) и внутренним (субъективным) элементом и "схватывании" одного другим, который должен быть обойден построением множественности взаимозависимых, но отдельных и равных элементов, возвращается в другом виде. Ответ таков: хотя и нет истинного контакта между элементами, нет схватывания объективного элемента интеллектом, все же три элемента не появляются на условиях абсолютного равенства. Между двумя из них — сознанием и объектом — имеется особое отношение, которое может быть названо "координация" (*sārūpya*)[171], отношение, которое делает возможным то, что

---

[169] *Trayāṇām sannipātaḥ sparśaḥ*. Перевод *sparśa* через "контакт" вводит в заблуждение, поскольку оно представляет *caitta = dharma*.

[170] *Cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca cakṣur = vijñānam utpadyate*. Тут *cakṣur = vijñāna* не является ощущением видимого — это было бы *sparśa*, — но чистое ощущение, которое возникает, будучи сопровождаемо моментом зрительно-чувственной материи.

[171] То же самое *sārūpya* появляется снова в трансцендентальной системе Дигнаги и Дхармакирти, как может показаться, в другой, но в одинаковой роли спасительной крайности. Дхармакирти устанавливает абсолютную реальность, вещь в себе, единственный момент чистого ощущения (*śuddhaṃ pratyakṣam = kalpānapoḍham = svalakṣaṇam-kṣaṇa-paramārthasat*); этот единственный момент реальности является трансцендентальной (*jñānena prāpayitum na śakyate*) реальностью, находящейся за каждым представлением с его комплексом качеств, построенных воображением (*kalpanā*). Имеется трудность в подаче какого-либо объяснения о том, как этот совершенно неопределенный момент чистого ощущения сочетается с определенным построением разума, и *sārūpya* вступает для спасения положения. Его роль в результате сходна с

сложное явление — результирующее познание — есть познание цвета, а не познание ощущения видимого.

Такой ответ, конечно, равнозначен признанию невежества: эта связь существует, потому что существует, система ее требует, без этой подштопки система рушится. Во всех индийских (в действительности и не только индийских) системах мы всегда достигаем точки, которая должна быть молча принята без возможного подтверждения. Она должна быть принята не потому, что ее можно доказать (*na sādhayitum śakyam*), но потому, что нет выхода (*avarjanīyatayā*), это постулат всей системы (*siddhānta = prasiddham*).

В "Абхидхармакоше" мы имеем следующее изложение процесса познания[172]:

Вопрос. Мы читаем в Писании: "Сознание воспринимает". Что здесь понимается под сознанием?

Ответ. Абсолютно ничего! (Оно просто появляется в координации со своими объективными элементами как результат, однородный со своей причиной.) Когда результат появляется в соответствии со своей собственной причиной, он вовсе ничего не делает, но мы говорим, что он соответствует ей. Так же и сознание появляется в координации (*sārūpya*) с его объективными элементами. Оно (собственно говоря) ничего не делает. Несмотря на это, мы говорим, что сознание *познает* свой объект.

Вопрос. Что подразумевается под "координацией" (между сознанием и его объективным элементом)?

Ответ. Соответствие между ними — факт, благодаря которому познание, хотя и причиненное (также) активностью органов чувств, не является чем-то однородным с ними. Говорят, что оно познает объект, а не органы (оно несет отражение объективного элемента, который является его следствием). И опять же выражение "сознание воспринимает" не будет неадекватным, поелику также и здесь непрерывность моментов сознания есть причина всякого познания ("сознание воспринимает" означает, что предыдущий момент является причиной последующего). Действующий фактор также означает здесь просто причину, совершенно так же как в ходячем выражении "колокол звучит" (колокол ничего не делает, но связанный с ним каждый последующий момент звука производится предыдущим). (Мы можем дать) другой (пример): сознание воспринимает подобно пути, которым движется свет.

Вопрос. А как движется свет?

Ответ. Свет лампы — это обычное образное выражение непрерывного образования серии вспышек огня. Если эти образования меняют свое место, то мы говорим, что свет двигается (но на самом деле другие огни появились в другом месте). Подобно этому сознание — это условное наименова-

кантовским схематизмом, который предназначен для построения моста между чистым ощущением (reine Sinnlichkeit) и разумом. Ср. "Теорию познания и логику по учению позднейших буддистов", гл. о *pratyakṣa*. О *sārūpya* в санкхья-йоге см. далее.

[172] AK IX, ср.: "Soul Theory", с.937 — 938.

ние для цепи моментов сознания. Когда оно меняет свое место (т.е. появляется в координации с другим объективным элементом), мы говорим, что оно воспринимает тот объект. И таким образом мы говорим о существовании материальных элементов. Мы говорим, что материя "произведена", существует, но нет разницы между существованием элемента и самим элементом, который как раз и существует. То же относится и к сознанию (нет ничего, что *познается* независимо от мимолетных вспышек самого сознания).

Вопрос о реальности внешнего мира, строго говоря, избегается. В системе, отрицающей существование личности, расщепляющей все на множественность отдельных элементов и не допускающей действительного взаимодействия между ними, нет возможности установить различие между внешним и внутренним миром. Последний не существует, все элементы совершенно одинаково внешние по отношению друг к другу. И все же привычка различать между внутренним и внешним, субъективным и объективным не могла быть совершенно отброшена, и мы встречаемся с любопытными положениями, в которые попадает философ путем логических выводов. Сознание само порою рассматривается как внешний элемент по отношению к другим элементам. Такие элементы, как идеи (*sanjñā*), ощущения (*vedanā*), волевые акты (*cetanā*) и все силы, рассматриваются, как правило, как внешние элементы. "Абхидхармакоша" так излагает вопрос[173].

Вопрос. Которые из числа 18 категорий (*dhātu*), составляющих бытие, будут внутренними и которые внешними?

Ответ. Внутренних 12 (оставшиеся 6), цвет и т.д. внешние.

Вопрос. Какие же 12 внутренние?

Ответ. Есть 6 видов сознания (*sad-vijñāna-kāyāḥ*), а именно: сознание (1) видимого, (2) слышимого, (3) обоняемого, (4) вкушаемого, (5) осязаемого и (6) чисто умственное и их шесть соответствующих баз (*āśraya*): органы зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания и само сознание, т.е. его предшествующий момент (будучи элементом-базой для следующего момента). Оставшиеся 6, обнимающие видимую материю (звуки, запахи, вкусы, осязаемое и умственные или абстрактные объекты, т.е. идеи), будут внешними.

Вопрос. Как же возможно элементам бытия быть внутренними или внешними, если *Я* (или личность), по отношению к которому они могут быть внешними или внутренними, вообще не существует?

Ответ. Сознание образно называется *Я*, ибо оно дает некоторую опору для (ошибочной) идеи о *Я*. Будда сам использует такие выражения. Иногда он упоминает о контроле *Я* (иногда о контроле сознания), например: "Мудрый человек, который подчинил свое *Я* строгому контролю, переходит в небеса", и (в другом месте) он говорит: "Контроль своего сознания — это благо, контроль *сознания* ведет к блаженству". Орган зрения и другие органы чувств — опор-

[173] AK I, 39.

ные элементы для соответствующих ощущений; сознание же, с другой стороны, опорный элемент для сознавания (ощущения) *Я*. Поэтому как следствие этой близости с сознанием органы чувств относятся к внутренним элементам.

Тогда встает очень характерный вопрос, а именно что это определение внутреннего элемента не прилагается к самому сознанию. Если быть внутренним означает только быть опорным элементом сознания, как органы зрения, т.е. он является опорным элементом любого сознания видимого, то тогда, поелику сознание не может быть своей собственной опорой, оно не может быть и внутренним элементом. Вопрос разрешается установлением того, что предшествующий момент сознания является опорой для последующего, а так как время при таком определении не относится к делу, то сознание также должно называться внутренним (элементом). Так или иначе, *dharma* или *dharma* = *dhātu*, т.е. идеи и все ментальные элементы и силы, предполагаются внешними элементами[174], это постулат системы.

Беглый очерк теории не должен ни в коем случае предотвратить нас от использования житейских обычных выражений по отношению к контактам или взаимодействию между органами чувств и объектом. Мы встречаем даже сравнение этого контакта со столкновением бодающихся коз, но это выражение не надо понимать буквально. О возможности какого-либо реального контакта между органами чувств и объектом мы находим следующее объяснение[175]. Органы чувств разделены на два вида в соответствии с их способностями действовать на расстоянии или же только путем контакта. Органы зрения и слуха воспринимают свои объекты на расстоянии. Для глаза расстояние даже необходимое условие, так как, например, капля лекарства, вводимая в глаз, не видима им. Три органа: обоняние, вкус и осязание — должны быть в непосредственном контакте с объектом. Тогда встает вопрос, как возможен контакт, если нет движения, и дается ответ, что контакт — это только наименование для наличия двух элементов в непосредственной близости. Вопрос о контакте между объектом и органом чувств предоставляет возможность дебатировать вопрос о контакте между объектами вообще. Вайбхашики считали, что, когда имеется контакт, т.е. одновременно *наличие* двух предметов в тесной близости, их близость абсолютна, в промежутке нет ничего, но Васубандху возражает, что абсолютная близость невозможна по мно-

---

[174] Точное деление 18 *dhātu* с этой точки зрения будет таково: (1) 6 баз /26/, *aśraya* = *ṣaṭka*, *cakṣurādi*, органы чувств и сознание (*manas*), называемые иначе *ṣaḍ indriyāni*, или 6 способностей. (2) 6 "основанных" *āśrita* = *ṣaṭka*, *cakṣurvijñānādi*, 5 видов ощущения и интеллектуальное сознание (*mano* = *vijñāna*). (3) 6 познаваемых объектов (*ālambana* = *ṣaṭka* и *viṣaya* = *ṣaṭka*), 5 видов чувственных объектов и умственный объект. Они являются *ālambana* по отношению к указанным в (2) и *viṣaya* по отношению к *indriya*.

[175] АК, прил. I, 43, тибетский текст, с.82,5 и сл.

гим причинам. Он цитирует мнение двух известных философов — Васумитры и Бхаданты /27/. Первый говорит: "Если бы атомы, из которых состоят объекты, действительно могли входить в контакт, то они существовали бы в течение следующего момента", т.е., поскольку каждый атом лишь моментальный проблеск, его вхождение в контакт невозможно. Контакт будет достигнут другим атомом, появляющимся в следующий момент. Бхаданта говорит: "Нет такой вещи, как контакт. Контакт лишь наименование для тесной близости двух появлений"[176].

По отношению к материи (*rūpa*) "Абхидхармакоша" дает две различные точки зрения, с которых рассматривается ее положение как внешнее или внутреннее. Она внешняя, если является частью другой личности (*saṃtāna*), ее способностями или ее объектами; внутренняя, если часть моей собственной личности, моих способностей и моих объектов. Другим путем она может различаться в соответствии с классификацией на "базы" (*āyatana*) познавания. Как мы видели, эта классификация разделяет все согласно способностям, при помощи которых оно воспринимается. Пять органов чувств (*indriya*) — внутренние базы (*adhyātmāyatana*), а объективные чувственные данные представляют собой внешние базы (*bāhyāuatana*)[177]

Поелику истинной разницы между внешним и внутренним нет, то смысл этих значений не играет никакой роли в восприятии. Имеются только факты или элементы, которые появляются вместе с другими элементами в соответствии с законами взаимосвязи. Если мы говорим об органе зрения как воспринимающем цвет, то это нельзя понимать буквально. В "Абхидхармакоше"[178] имеется длинная дискуссия о соотносительных ролях двух элементов, органа зрения и сознания, в процессе восприятия. Сперва противник-идеалист утверждает, что сознание одно вызывает познавание, роль органов чувств равна нулю. Это мнение опровергается указанием на тот факт, что сознание не воспринимает объектов, находящихся за стеной, что оно сделало бы, если бы не зависело от органов чувств[179]. Сарвастивадины дают обзор нескольким разъяснениям разницы между долями органов чувств и сознания в восприятии. "Мы находим в писании, — говорит он (Васубандху. — *Б.С.*), — следующее утверждение: "Это, о брамин, орган зрения, он дверь, через которую

[176] *"Nirantara-utpāda"*, там же. тибетский текст, с.83, 9.

[177] Ср. AK I, 20. О позиции палийского каноиа ср.: C.Rhys Davids. Buddh. Psych., с.140 и сл. Идея, что виешняя материя — это материя, входящая в сферу жизни другой личности, может быть прослежеиа в "Vibhaṅga", где внешнее *rūpa* указывается как виутреииее *rūpa* другого лица: *rūpaṃ bahidhā yaṃ rūpaṃ tesaṃ tesaṃ parasattānaṃ (? parasaṃtānānaṃ) parapuggalānaṃ* т.д. Ср. также "Majjhima" I, 420 и сл. (№ 2, "Mahārāhulovādasutta").

[178] AK I, 42, тибетский текст, с.77, 10 и сл.

[179] Там же, тибетский текст, с.78, 11 и сл.

видны цвета и формы"'. Это означает, что сознание воспринимает (цвет) через посредство органа зрения (который сравним с дверью). Это означает, строго говоря, что, когда мы употребляем глагол "видеть", мы только указываем, что имеется (открытая) дверь (для сознания, чтобы воспринимать цвет). Неправильно думать, что орган зрения (*cakṣuḥ*) "смотрит" (*paśyati*) с результатом, что он "видит" (восприятие осуществляется только элементом сознания).

Вопрос. Если этот элемент сознания "видит", то кто же осознает (видимую вещь)? Какова разница между этими двумя выражениями: "видеть цвет" и "сознавать присутствие цвета"?

Ответ. Хотя тот (элемент), который вызывает сознание, не может, строго говоря, предполагаться как "видящий", все же оба выражения употребляются без различия: "он видит" и "он осознал" совершенно так же, как в отношении понимания мы говорим "он видит", "он понял".

Сарвастивадины далее констатируют, что элементы зрительного органа и сознания не проявляют какой-либо деятельности, они просто появляются при некоторых условиях. Когда орган зрения и объект наличествуют, то возникает сознание, и сам факт его появления равносилен ощущению цвета, совсем так же, как солнце, поднимаясь, создает день; оно ничего не делает, но его появление уже день. Саутрантики придерживаются того же мнения и кончают таким замечанием: "Какая польза в ссоре по поводу того, "кто видит", "что такое сознание"? Это все равно, что жевать пустое пространство! Зрительное восприятие (ощущение) — это явление, обусловленное двумя другими явлениями, органом зрения и каким-то цветом. Что будет действующей силой? Что является действием? Бесполезные вопросы! Нет ничего, кроме простейших явлений (*dharma-mātram*), появляющихся как причина и следствие. На практике соответственно с надобностью мы можем употреблять выражения "глаз видит" или "сознание сознает". Но нечего придавать большое значение этим выражениям. Будда сам объявил: "Не привязывайтесь к выражениям, употребляемым простыми людьми, и не придавайте какого-то значения обычным выражениям!": "глаз видит", "ухо слышит", "нос нюхает", "язык вкушает", "тело чувствует", "интеллект сознает"; кашмирские вайбхашики употребляют эти выражения, (не принимая их буквально)"[180].

Это звучит как ответ философам санкхьи. Они считали, что орган чувства "видит", но сознание "сознает"[181]. Приверженцы мимансы приняли такой же взгляд, допустив неясное чувственное восприятие, сравнимое с восприятием ребенка, и ясное проникновение с участием понимания[182]. Трансцендентальная школа Дхармакирти отрицала разницу.

---

[180] AK I, 42, тибетский текст, с.79, 18.

[181] Garbe. Sāṅkhya Philosophy. 2nd ed., с.319 и сл., 326.

[182] Ślokavārtika, Pratyakṣasūtra.

Она считала, что ясный или неясный, но факт знания остается, по существу, тем же самым[183].

Большого расхождения между вайбхашиками (сарвастивадинами) и саутрантиками по вопросу изложения возникновения познания нет. По их мнению, это комплексное явление, в котором принимает участие несколько элементов, взаимосвязанных, но отдельных, с необходимым наличием среди них элемента сознания[184].

В свете этой теории познания совершенно неожиданно обнаружить семейное сходство, возникающее само по себе между сознанием (*cit, puruṣa*) школы санкхьи и его буддийским двойником (*vijñāna*). Оба совершенно неактивны, без всякого содержания, знание без объекта, знание "ничего", чистое ощущение, только осознавание, субстанция без качеств и без движения. Будучи чистым светом, знание "стоит рядом" с явлением, освещает его, отражает его без схватывания и не будучи затронуто им[185]. Единственная разница та, что в санкхье оно представляет вечный принцип, а в буддизме моментальные световые вспышки, появляющиеся в то время, когда наличествуют некоторые другие элементы[186]. Место, которое оно занимает среди буддийских групп (*skandha*) элементов, также наводит на размышления. Оно не включено в группу ментального. Оно имеет свое особое место как раз в конце ряда, сходное с положением, занимаемым им как 25-м принципом санкхьи[187]. Для избежания затруднения, заключающегося в идее "схватывания" одним элементом другого, воображается, что имеется только факт близкого пребывания одного у другого[188]. Что бы это ни значило в системе йоги, в буддизме оно относится к взаимосвязанным вспышкам в существовании двух элементов. Их связь субъекта и объекта независимо ни от чего остается необъясненной, и этот факт окрещен наименованием "координация" (*sārūpya*). Мы встречаем также *deus ex machina*, выполняющее аналогичную задачу, в обеих системах: субъект и объект стоят в стороне друг от друга, но они "координированы"[189].

---

[183] "Nyāyabinduṭīka", с.4 и сл.

[184] Информация о теории познания саутрантиков, содержащаяся в "Sarve = darśana saṃgraha" и подобных работах (*bāhyārthānumeyatva*), основывается на путанице брахманских авторов между Sautrāntika и Vijñāna = vāda, что бывает нередко.

[185] G a r b e. Sāṅkhya Philosophy, с.358 и сл.

[186] "Sāṅkhya = kārikā" 64, дающая возможность приписать системе отрицание души, только доказывает, что принцип сознания, лишенного всякой характеристики или содержания, представляет в санкхье не что иное, как чистое ощущение или чистое сознание. Ср.: G a r b e. Sāṅkhya Philosophy, с.364.

[187] О порядке расположения *skandha* мы находим в АК I, 22 очень много рассуждений; ср.: C.R h y s D a v i d s. Buddh. Psych., с.54.

[188] Vyāsa, прил.I, 4; II, 23.

[189] Проф. J.H.Woods переводит "correlation", что то же самое (Yoga System of Patañjali, с.14, 160 и сл.).

Вряд ли можно сомневаться в том, что настойчивое отрицание в буддизме какой-либо разницы между сознанием, органом познавания и интеллектом[190] также является ответом системе санкхьи, где мы находим разрыв между сознанием и духом, из которых последний потом разделяется на тройной внутренний орган.

Учение о тождестве между сознанием и внутренним органом познания характерно для буддизма с самого его начала. Это в действительности другой способ отрицания души и прямое следствие ее замещения отдельными элементами. Это ясно сформулировано в старых текстах[191]. Возможно, что это было во времена, когда новое учение имело стремление заменить старое. Добуддийское употребление терминов ясно различимо в палийских текстах. Тот или иной из числа этих синонимичных терминов применяется с предпочтением в известных контекстах[192]. Как орган (*indriya*, *āyatana* № 6) и как обычный заменитель (*pratisaraṇa*) для органов чувств предпочитается термин "дух" (мысль), орган познания (*manaḥ*); сознание чисто ментальное нечувственное, называется *mano-vijñāna* (*dhātu* № *18*), т.е. сознание, возникшее не от органов чувств, но от самого сознания, от его предыдущего момента, когда предыдущий момент занимает место поддержки (*āśraya*) или органа (*indriya*) для нечувственной идеи. Это различие — лишь следы старого образа мышления. Философская атмосфера во время Будды, по всей вероятности, была насыщена идеями школы санкхьи. Буддизм не может быть полностью понят, если эти взаимоотношения не будут приняты во внимание /28/.

XV. Добуддийский буддизм

Может ли обрисованная выше теория быть охарактеризована как система реализма? Она, конечно, не наивный реализм ньяя-вайшешиков. Для брахманских писателей это был реализм (*bāhyārthāstitva*), ибо он отличался от позднейшего, более определенного идеализма. Но разница между сарвастивадой и виджнянавадой скорее состоит в том, что первая множественна (плюралистична), а последняя обращает все элементы в аспекты одного сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*). Вся система элементов осталась с незначительными изменениями. Проф. О.О.Розенберг склонен заключить, что в теории познания буддисты были идеалистами с самого начала, но они были реалистами, поскольку они признавали реальное существование трансцендентальной реальности[193].

[190] AK II, 34; C.Rhys Davids. Buddh. Psych., с.66.

[191] "Samyutta" II, 94; "Majjhima" I, 256 и сл.

[192] Рис-Дэвидс (Buddh. Psych., с.17 и сл.) с очень тонкой проницательностью обнаружила различные оттенки значений, выражаемые в палийских канонических текстах этими терминами, которые настойчиво объявляются синонимами.

[193] О.О.Розенберг, Проблемы ..., гл. VIII.

Он (буддизм), во всяком случае, имел свою собственную позицию, очень далекую от обычного реализма, напоминая, некоторые современные теории, которые принимают реальность как внешних, так и внутренних явлений и некоторую "координацию" между ними без того, что одно "схватывает" другое. Кинематографическое представление мира и обращение всех явлений внутреннего и внешнего мира, составляющих индивидуальный поток жизни, в сложную игру взаимосвязанных моментальных вспышек будет чем-то другим, чем реализм. Мир — это мираж. Реальность, лежащая за ним, вне нашего познания. Нагарджуна дал правильное объяснение, назвав его относительной (пустой) (*śūnya*) иллюзией (*māyā*). Проф. О.Розенберг настаивает на иллюзионистской тенденции буддизма с самого его начала[194]. Даже при Буддхагхоше не только внешние объекты, но и люди были не что иное, как куклы, старающиеся обмануть нас в вопросе их реальности[195]. То, что Шанкара установил свое иллюзионистское учение Веданты /29/ под буддийским влиянием, принято ныне более или менее всеми. Но мы должны учесть разницу между радикальным иллюзионизмом Шанкары и Нагарджуны и полуиллюзионизмом примитивного буддизма. Видимый мир, как говорит Вачаспатимишра[196] в отношении санкхья-йоги, подобен иллюзии, но не точно иллюзия (*māyeva na tu māyā*). Позиция последователей санкхьи, принимавшей трансцендентальные элементы (*guṇa*) как единственные реальности, была такой же самой.

Была ли теория *anātma-vāda*'ы личным созданием самого Шакьямуни-Будды или нет — это вопрос, совершенно не относящийся к делу. Во всяком случае, мы не знаем ни одной формы буддизма без этого учения и вытекающей из него классификации на *скандха*, *аятана* и *дхату*, законов о взаимосвязях (*pratītya-samutpāda*) и сложных построениях, которые включают в себя эти термины. Это также, как правильно замечает проф. О.О.Розенберг, общее основание для всех

[194] Там же, гл.IV, VIII и XVIII.

[195] "Visuddhimagga" XI; Warren (Buddhism, с.158), C.Rhys Davids (Buddh. Psych.) отрицают в примитивном буддизме иллюзионизм (с.65), и идеализм (с.75). Если корень феноменального бытия объявляется иллюзией (*avidyā*), а процесс жизни "пуст с двенадцатикратной пустотой" ("Visuddhimagga" XVII; Warren. Buddhism, с.175), то трудно совершенно отрицать иллюзионизм. По вопросу различного изложения иллюзии ср.: S.Dasgupta. History, с.384. Главный аргумент проф. О.Розенберга в защиту идеализма был основан на факте, что предметы внешнего мира были компонентами одного *saṃtāna*, т.е. внутренни для личности. Но если принять во внимание, что в примитивном буддизме все элементы одинаково внешни по отношению друг к другу и *saṃtāna* не являются реальностью, не *dharma*, то идеализма нет в его позднейшем значении. Интерпретация, допущенная Рис-Дэвидсом (Buddh.Psych., с.75), а именно что "микрокосм (т.е. *pudgala*) познпл макрокосм путем дверей-органов (чувств)", выглядит опасно, подобно *satkāyadṛṣṭi*!

[196] Vyāsa IV, 13.

форм буддизма во всех странах, где эта религия процветает в настоящее время. Не заметив этого, некоторые поверхностные наблюдатели заключили, что в северных странах буддизм "дегенерировал" и является совсем другой религией. Это заметный признак индийской философии, что ее история расщепляется на несколько независимых линий развития, бегущих параллельно с самых ранних времен и до нашего времени. Каждое развитие имеет свою отправную собственную основную идею. Так, мы имеем реализм (*ārambha-vāda*) вайшешиков, плюрализм (*saṅghāta-vāda*) буддизма, эволюционизм (*pariṇāma-vāda*) санкхья-йоги и иллюзионизм (*vivarta-vāda*) веданты, бегущие параллельными путями развития из отдаленнейшей древности, каждый со своей онтологией, своей собственной теорией причинности, своей собственной теорией познания, своей собственной теорией спасения и со своей собственной идеей об ограниченности нашего опыта (*avidyā*).

Мы знаем знаменитых философов, которые вовлекались в разные направления, но сами направления всегда держались отдельно. В буддизме развитие началось в дискуссиях между ранними хинаянистическими школами. Сарвастивадины установили список в 75 элементов. Саутрантики исключили часть из них как просто наименования. Мадхьямики рассматривали их всех как условные (относительные) (*śūnya*) по отношению один к другому и объявили поэтому мир иллюзией. Виджнянавадины обратили их в идеи, аспекты единого сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*), но плюралистическая основная идея осталась; ее идеалистическая и иллюзионистская тенденция, которая была ясна с самого начала, была тщательно разработана позднейшими учеными.

Не исключается возможность, что камень фундамента теории *anātma* был заложен до Будды. Совершенно так же, как Махавира был не первым проповедником джайнизма, но лишь принявшим и давшим блеск учению, существовавшему до него, совершенно так же Будда мог принять и распространить учение, которое он обнаружил где-то в той лаборатории, каковой была Индия в те годы. Он и в самом деле, как сообщается об этом, настойчиво отрицал свое авторство в новом учении и лишь претендовал быть последователем учения, установленного очень задолго прежними буддами. Это обычно преподносится в виде пропагандистского лозунга, но весьма вероятно, что под такими утверждениями скрывается исторический факт.

Среди старейшего собрания упанишад, которое по многим основаниям относится к добуддийским, но показывает некоторое знание системы санкхьи, мы находим наряду с концепциями санкхьи утверждение, которое может быть указанием на существование некой добуддийской формы *anātma-dharma* теории. В "Катхака-упанишаде", принадлежащей к этому классу, указывается на учение, которое, совершенно очевидно, остро противоположно монистическому взгляду на бессмертную душу (*ātman*) и дает предпочтение теории отдельных элементов (*pṛthag-dharmān-paśyati*). Эта тео-

рия отвергается следующим замечанием: "Так же как дождевая вода, которая упала в пустыне, рассеялась и потерялась в неровностях почвы, таков точно (и философ), который утверждает существование отдельных элементов, утерянных в беге после ничего, кроме этих (отдельных элементов)"[197].

Проф. Якоби показал, что неортодоксальные мнения, противоречащие принятой теории души, упоминаются в старейших упанишадах[198]. Эти указания сделаны в стиле, типичном для упанишад, и очень ясны.

Из отрывка Катхаки, приведенного выше, вытекает, что было учение, противоречащее теории души, что оно утверждало существование тонких элементов и отдельных элементов (*pṛthag-dharma*) и что это учение, по мнению автора, не вело к спасению. Шанкара в своем комментарии соглашается с тем, что здесь подразумевается буддизм, но он очень грубо интерпретирует *dharma* как означающее здесь "индивидуальную душу"[199]. В действительности же *dharma* никогда не встречается в упанишадах в этом значении. Ее наличие в Катхаке оставляет впечатление, что это неологизм, относящийся к чужой, новой доктрине, новой *anātma-vāda* теории[200].

---

[197] Kāṭhakop IV, 14 /30/; ср. работу госпожи Гейгер и проф. Гейгер: Pali *dharma*, с.9. В другом месте того же текста (I, 21) *dharma*, по-видимому, означает также элемент, но тонкий и бессмертный.

[198] Памятное издание в честь Э.Куна (Мюнхен, 1916), с.38.

[199] В своем комментарии на "Gauḍapāda Kārikā", в котором встречается термин *dharma* совершенно ясно именно в том смысле, который ему дала интерпретация мадхьямиков, а именно как нечто нереальное, чистая иллюзия, настоящий или псевдо-Шанкара также навязывает значение индивидуальной души.

[200] У Панини нет и следов знания буддийского значения термина *dharma*, но есть некоторые следы выводов по терминам *saṃskāra* или *saṃskṛta*. Когда следует выразить причинность, то он делает разницу между истинной действенностью, т.е. когда одно явление переступает свое бытие и оказывает влияние на другое, которое он называет *pratiyakna*, разъясненное как *guṇāntarādhāna* (то же, что *atiśayādhāna*, *parasparopakāra*, или просто *upakāra*), и действительностью, которая противополагается ему и понимается как два отдельные явления, обусловливающих одно другое, которые он просто называет *saṃskṛta*; оно объясняется как *sata utkarṣādhānaṃ saṃskāraḥ*, т.е. "сила, которая вызывает (обусловливает) усиление в (каком-то) бытии". В первом случае употребляется *upakṛta* или *upaskṛta*, во втором *saṃskṛta*, ср. II, 3, 53; VI, 1, 139; IV, 2, 16; IV, 4, 3; ср. "*Kāśikā*". Что оба *paribhāṣās*, *guṇāntarā-dhānaṃ* и *sata utkarṣadhānaṃ saṃskāraḥ* относятся к взглядам санкхьи и соответственно буддийским, возможно. В позднейшей литературе разница между *upakāra* и простой *saṃskāra* обычно разъясняется, ср. "Nyāyabinduṭīkā" (Bibl. Ind.), с.13; *dvividhaś ca sahakārī parasparopakārī*"..., ср. "Six Buddhist Nyāya Tracts", с.48 и сл.; "Sarvadarśanasaṃgraha", с.10 (Bibl.Ind.): *sahakāriṇaḥ kiṃ bhāvasya upakurvanti na vā*. То, что философские концепции, заключенные в этих различиях, были известны Панини, видно из намекающего

Проф. Якоби[201] в недавней работе приходит к выводу, что в эпоху, характерным представителем которой является Катхака, теория бессмертной индивидуальной души была новой идеей, которая, по всей вероятности, пользовалась большой популярностью как новинка и была встречена общим одобрением /31/.

В самом деле, между этим классом упанишад и более старым имеется большой разрыв — разница в стиле, в терминологии и в целой умственной атмосфере. Идея о продолжающей существовать личности, о *Я* и даже об универсальном *Я* не неведома ведам: ее сущность и ее отношение к Брахме — основная тема споров в упанишадах. Но это *Я* — психофизическая сущность; предлагается различие объяснения его природы, не исключены и материалистические взгляды. Идея бессмертной души в нашем понимании, духовной монады, простой, несоставной, вечной, нематериальной субстанции не совсем незнакома ведам, будучи включенной из более старых упанишад. Новое понятие было принято джайнами, последователями санкхьи, мимансы и позднее всеми философскими системами, за исключением материалистов и буддистов. В системе санкхьи старая теория выжила в форме *liṅga-śarīra* наряду с принятием новой. Отношение буддизма и к старой и к новой теориям выразилось в настойчивом отрицании. Ученые всегда были поражены крайней враждебностью, которая, без сомнения, обнаруживается в старых буддийских текстах, как только упоминается идея души. В свете гипотезы проф. Якоби это может иметь естественное объяснение в чувстве возбуждения, с которым была встречена новая теория, подвергшаяся резкой критике со стороны главных противников, для которых кажется недостаточным отвечать лишь теоретическими соображениями абстрактных аргументов. В буддийских документах мы встречаем и старые, и новые теории души, ясно отличаемые друг от друга. Учение, которое утверждает реальность *Я*, соответствующего психофизическому индивиду, называется *ātma-vāda*, в то время как взгляд, приближающийся к учению о постоянной душе, будет *pudgala-vāda*. Все буддисты отвергают *ātma-vāda*, поскольку буддизм (*buddhānuśāsani*) в философском смысле означает не что иное, как *dharmatā*, теорию дхарм, что является другим наименованием для *anātman*, *nairātmya*. Но здесь имеются две школы — ватсипутрия и саммития, — которые все же являются сторонниками *pudgala-vāda*. По изложению Васубандху, это значит, что внутренние скандхи в данный момент образуют единство, которое относится к ним, как

слова *pratiyatna-upakāra* как противополагаемого *saṃskāra*, но это не может считаться достоверным. Понятие *guṇāntara-yoga-vikāra* упомянуто в "M.bhāsya" (Прил.V, 1, 2). Подобный контраст имеется в *adhītya*-против *pratītya-samutpāda*, ср. "Bh.jāla-sutta".

[201] "Die indische Philosophe" в "Das Licht des Ostens" (Stuttgart, 1922).

огонь к топливу[202]. Оно (единство) не имело абсолютной реальности *dharma*, оно не было включено в список дхарм, но все же оно не было совсем нереальным. Это *pudgala* было рассматриваемо также как продолжающее существовать, поелику оно присваивает новые элементы при рождении и отбрасывает их при смерти[203]. *Pudgala* Будды представляется всеведущим вечным духом[204]. Сутра о носильщиках груза, где *pudgala* сравнивается с носильщиком, а *skandha* с грузом, была использована как доказательство того, что Будда сам допускал некоторую реальность *pudgala*[205]. Для всех других буддийских школ *pudgala* было лишь другим наименованием *ātman*, и они отвергали обе теории одинаковыми аргументами.

Что позиция ватсипутриев была ошибочной, т.е. не в полном соответствии с теорией дхарм , ясно, так как эта теория не допускает какого бы то ни было дествительного единства между отдельными элементами. Поэтому *Я*, душа, личность, индивидуальность, живое существо, человеческое существо — все эти понятия не соответствуют конечной реальности. Это лишь наименования для неких комбинаций *dharma*, т.е. образований элементов[206]. Если наше предположение о том, что теория *anātma-dharma* упоминается в "Катхака-упанишаде", правильно, то она, очевидно, была направлена против обеих, и старой, и новой, теорий души как одинаково неприемлемых. Но, с другой стороны, настойчивое усилие некоторых буддийских школ спасти идею о некотором истинном единстве между элементами личной жизни[207], или идею о духовном принципе, управляющем им, частично обязано трудности проблемы и частично старой традиции. Мы находим, действительно, в брахманах и упанишадах нечто схожее с предшественниками буддийских *skandha*. Индивид также составлен из элементов; во время его жизни они объединены; единство прекращается при смерти, а через их воссоединение начинается новая жизнь[208]. Достаточно любопытно, что число этих элементов или факторов, как проф. Якоби предпочитает переводить термин *prāṇa*, такое же, как и число буддийских *skandha*. Элементы сами совершенно другие, и это различие является свидетельством огромного

[202] "Soul Theory", с.830.

[203] Там же, с.851.

[204] Там же, с.841.

[205] Там же, с.842. Удцьотакара в своем изложении *ātma-vāda* (с.338—349) также указывает эту сутру, как противоречащую учению об *anātman*.

[206] Там же, с.838.

[207] Сарвастивадины объясняли объединение элементов в личность действием особой силы (*saṃskāra*), которую они называли *prāpti*; ср. выше и в таблице элементов, Приложение II, где она помещена среди *viprayukta-saṃskāra* под № 1.

[208] H.Jacobi. Die indische Philosophie, с.146, ср.: H.Oldenberg. Die Weltanschauung des Brahmana Text, с.88 и сл., 234.

прогресса, достигнутого индийской философией в промежуток времени между примитивными упанишадами и возникновением буддизма. В буддийской системе мы имеем деление ментальных способностей на ощущение, представление, волю и чистое ощущение, что не очень отличается от современной психологии. В упанишадах это очень примитивная попытка, дающая дыхание, речь, орган зрения, орган слуха и интеллект как элементы. Но одно остается схожим: последний и, очевидно, наиболее важный элемент в обоих случаях — *manas*. Макрокосм, или мировая душа, также делится в упанишадах на пять составляющих элементов[209]. В числе буддийских *skandha* и в положении *manas* (= *vijñāna*) среди них мы, возможно, имеем пережиток старой традиции[210]. Лишь таким косвенным влиянием мы можем объяснить такой удивительный факт одновременного существования различных классификаций элементов, для чего в системе нет существенной необходимости. Когда теория *anātma-dharma* была определенно выработана с ее теорией причинности и теорией познания, классификация элементов на "базы" познания (*āyatana*) стала совершенно естественной и необходимой, но классификация на *skandha* стала бесполезной. Но все же она была оставлена в угоду старой привычке мышления, а изменения, требуемые прогрессом философского анализа, были введены.

Так и получается, что основная идея буддизма — множественность отдельных элементов без истинного единства — имеет свои корни в примитивных размышлениях упанишад. В то время, когда новое понятие души вырабатывалось в брахманских кругах, некий вид добуддийского буддизма, под которым мы понимаем теорию *anātma-dharma*, уже существовал. Это время — эпоха "Катхака-упанишады", которая, как указывает проф. Якоби[211], могла быть и временем доджайнистского джайнизма, временем Паршванатхи /32/, т.е. VIII в. до н.э.

XVI. Заключение

Понятие о дхарме — центральный пункт буддийского учения. В свете этого понятия буддизм раскрывается как метафизическая теория, развивавшаяся из одного основного принципа — идеи, что бытие (существование) является взаимодействием множественности тонких, конечных, далее недоступных анализу элементов материи, духа и сил. Эти элементы под термином *dharma* имеют соответствующее значение, данное им лишь в этой системе. Буддизм соответственно может быть охарактеризован как система радикального плюра-

---

[209] H. Jacobi. Die indische Philosophie, c.146, ср.: H. Oldenberg. Die Lehre der Upanischaden, c.54.

[210] Подобная же связь, как всеми замечено, существует между тремя элементами *tejas*, *āpas*, *annam* в "Chāndogya", VI, и между тремя *guṇa* системы санкхья.

[211] H. Jacobi. Die indische Philosophie, c.150.

лизма (*saṅghāta-vāda*)[212]; лишь эти элементы являются реальностями, а каждая их комбинация только наименование, обнимающее множественность отдельных элементов. Нравственное учение о пути к конечному освобождению не является чем-то добавочным или чуждым этому онтологическому учению, оно тесно связано с ним и действительно однородно с ним.

Сопутствующее значение термина *dharma* подразумевает, что: 1. Каждый элемент является отдельной (*pṛthak*) сущностью, или силой. 2. Нет проникновения одного элемента в другой, а отсюда нет субстанций отдельно от качеств, нет материи, кроме отдельных чувственных данных, и нет души, кроме отдельных ментальных данных (*dharma-anātma-nicjīva*). 3. Элементы не имеют длительности, каждый момент представляет отдельный элемент; мысль мимолетна, нет движущихся тел, но последовательные появления, вспышки новых элементов в новых местах (*kṣanikatva*). 4. Элементы взаимодействуют друг с другом (*saṃskṛta*). 5. Эта взаимодеятельность контролируется законами причинности (*pratītya-samutpāda*). 6. Мировой процесс является, таким образом, процессом взаимодействия 72 видов тонких, мимолетных элементов, и природа *dharma* такова, что они возникают от причин (*hetu-prabhava*) и направляются к угасанию (*nirodha*). 7. Подверженный влиянию (*sāsrava*) элемента *avidyā*, процесс идет полным ходом. Подверженный влиянию *prajñā*, он имеет тенденцию к успокоению и конечному угасанию. В первом случае потоки (*santāna*) взаимодействующих элементов создаются, что соответствует (понятию) простого человека (*pṛthag-jana*); во втором случае поток представляет святого (*arya*). Полная остановка феноменальной жизни соответствует (понятию) Будды. 8. Элементы широко разделяются на волнение (*duḥkha*), причину волнения (*duḥkha-samudaya-avidyā*), угасание (*nirodha*) и причину угасания (*mārga-prajñā*). 9. Конечный результат мирового процесса — подавление, абсолютный покой. Все взаимодействие угасло и заменилось неподвижностью (*sasmskṛta-nirvāṇa*).

Так как все эти отдельные учения логически развились из одного основного принципа, то буддизм может быть выражен рядом однородных терминов: *dharmatā-nairātmya-kṣanikatva-saṃskṛtava-pratītya-samutpannatva-sāsrava-anasravatva-saṃkleça-vyavadāntva-duḥkha-nirodha-saṃsāra-nirvāṇa*.

Но хотя это понятие элемента бытия выросло до своеобразной надстройки в форме последовательной системы философии, внутренняя природа его остается загадкой. Что такое *dharma?* Она непостигаема! Она тонка! Никто никогда не в состоянии будет сказать, какова ее истинная природа (*dharma-svabhāva*)! Она трансцендентальна!

[212] Как противопоставление *ārambha-vāda*, которая утверждает реальность как целого, так и элементов, и *pariṇāma-vāda*, которая приписывает абсолютную реальность только целому.

ВАСУБАНДХУ ОБ ОСНОВНОМ ПРИНЦИПЕ ШКОЛЫ САРВАСТИВАДА

Пятая глава (*koṡa-sthāna*) "Абхидхармакоши" (V, 24—6) содержит подробное изложение дискуссии между сарвастивадинами или вайбхашиками и саутрантиками по вопросу реальности будущих и прошедших элементов (*dharma*) и написана в соответствии с методами позднейших диалектиков. Дискуссия разделена на две части, *pūrvapakṣa* и *uttarapakṣa*. В первой части вайбхашик высказывает свою точку зрения и подвергается нападению саутрантика; он отвечает на вопросы и торжествует над своим оппонентом. Во второй части стороны меняются: вайбхашик ставит вопросы, а саутрантик отвечает на них и обеспечивает себе конечную победу. В заключение вайбхашик выражает отчаяние по поводу невозможности постичь глубокую трансцендентальную сущность элементов бытия. Перевод сделан с тибетского текста пекинского издания Данжура, Mdo, том 64, листы 279б, 5 до 285а, 2. Некоторые разъяснения были введены из комментария Яшомитры и тибетского комментария Mchims-pa, являющегося общепринятым трудом по абхидхарме по всей Монголии и Тибету.

ЧАСТИЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ О ВОЗМОЖНОСТИ ПРОШЕДШЕЙ И БУДУЩЕЙ ДЕЙСТВЕННОСТИ

("Абхидхармакоша", Kārikā V, 24—6)

(Автор устанавливает, что некоторые страсти существуют лишь в то время, когда наличествуют соответствующие объекты: такими являются любовь или отвращение по отношению к чувственным объектам /объектам органов чувств/. Но имеются и другие страсти общего порядка, такие, как предвзятые догматические идеи, заблуждения, сомневающееся состояние духа и т.д. Эти имеют отношение ко всем объектам, будь они прошедшими, настоящими или будущими. Тогда встает следующий вопрос:)

Данджур 64, л.279, в, 5.

Но эти прошедшие или будущие истинно существующие или нет? Если да, то из этого последует, что элементарные силы (*saṃskāra*) (которые активны в процессе жизни) должны быть постоянными (т.е. недвижными), так как они существуют во всех временах. Если же нет, то как же объяснить, что человек привязан к (объектам прошедшим и будущим) такой (страстью, которую он испытывал ранее или будет ее предметом в будущем)?

Вайбхашики не допускают, чтобы те элементы, (которые сочетаются в процессе жизни), были постоянными, так как они подвержены (воздействию четырех сил, которые являются) характерными признаками таких элементов (т.е. сил возникновения, пребывания, упадка и разрушения). Но, с другой стороны, они подчеркнуто объявляют, что "времена" (т.е. каждое из трех времен) существуют в действительности.

Саутрантик спрашивает, по какой причине.

(Часть I. Случай с вечно длящимися элементами.)

Kārikā V, 24.

Вайбхашик отвечает: Времена существуют всегда, (1) потому что это было сказано в Писании, (2) потому что двойная (причина восприятия), (3) потому что существует объект восприятия, (4) потому что имеется возникновение результата (от предыдущих деяний). Поскольку мы утверждаем, что все это существует, мы и признаем теорию, что все существует (сарвастивада).

279, в. 7. Яшомитра.

(1) *Потому что это было сказано в Писании.* Наш возвышенный господин сказал: ("Элементы материи, о братья, прошедшие и будущие, непостоянны, не говоря о настоящих. Это постигается совершенным святым, одаренным мудростью. Поэтому он не обращает внимания на прошедшие чувственные объекты и его не радуют будущие удовольствия; он питает отвращение и омерзение по отношению к настоящим, он занят тем, чтобы их не допускать). О братья! Если бы какой-либо вид прошедшей материи не существовал, то совершенный святой, одаренный мудростью, не мог бы не обращать внимания на прошедшие чувственные объекты, но, поскольку, они существуют, он (использует преимущество) необращения на них внимания. Если бы какой-либо вид будущей материи не существовал, то мудрый и совершенный святой не мог бы быть свободным от радости будущих удовольствий (так как его независимость не имела бы объекта). Но будущие чувственные объекты существуют и т.д.".

(2) *Потому что есть двойная причина восприятия.* Сказано в писании: "Сознание, когда оно действует, обусловлено (элементами) двух видов". Каковы они? Орган зрения и цвет (для сознания видимого) и т.д. (орган восприятия и его соответствующий объект для каждого из шести видов сознания, из которых последний) сам интеллект и его нечувственные объекты[1] (для сознания чисто ментального). 280, а. 2.

Таким образом, эти два первые обоснования, допускающие существование прошедшего и будущего, взяты из писания, но есть и другие, основанные на доказательстве.

(3) *Потому что существует объект.* Если есть объект, то может возникнуть его познавание; если его нет, то не может возникнуть и его познание. Если бы прошедшее и будущее не существовали, то объекты (соответствующего познавания) были бы несуществующими, а как несуществующие они не могли бы быть познаны. 280, а. 4.

(4) *Потому что возникает результат (прежних деяний).* Если бы прошедшее не существовало, как бы могло какое-нибудь деяние, хорошее или плохое, получить спустя некоторое время свое осуществление (плоды), поелику, в то время как последнее появляется, причина, которая вызвала возмездие, исчезла. (Прежнее деяние, плохое или хорошее, существует в действительности, ибо когда оно созрело, то дает плоды совершенно так же, как это делает настоящее.).

По этим причинам мы, вайбхашики, утверждаем, что прошедшее и будущее необходимо существуют. Это ведет к теории, что все существует, и наша школа известна как настоятельно примыкающая к принципу такого универсального существования (сарвастивада). Соответственно (и сказано раньше в мнемоническом стихе): "Поскольку мы утверждаем, что все это существует, мы объясняем (исповедуем) теорию, что все существует". Те, кто утверждает, что все, прошедшее, настоящее и будущее, существует, являются сторонниками универсального существования (сарвастивадинами). С другой стороны, те, кто делает различие, частично принимая, а частично отрицая эту теорию, называются "различающая школа" (вибхаджьявадины). Они утверждают, что настоящие элементы и те из прошедших, которые еще не дали своих плодов, существуют, но они отрицают существование будущих и тех из числа прошедших, которые уже дали плоды[2]. 280, а. 6.

[1] *Manaḥ* и *dharmāḥ*.

[2] См. выше, примеч. 120.

280, в. 2. Саутрантик. И сколько есть ответвлений среди этих сторонников универсального существования?

Kārikā V, 25. Вайбхашик: Имеется четыре ответвления ввиду того, что они утверждают (1) изменение существования (*bhāva-pariṇāma*), (2) изменение аспекта (*lakṣana-pariṇāma*), (3) изменение условий (*avasthā-pariṇāma*), (4) случайность (*apekṣā-pariṇāma*). Третье правильное. Разница во времени покоится на разнице условий (т.е. на функции элементов).

280, в. 3. (1) Это был почтенный Дхармотара, который утверждал воззрение, что существование (бытие — *bhāva*) меняется с течением времени, а не субстанция (*dravya*). Известно, что он рассуждал так: когда элемент входит в разные времена, то его существование изменяется, но не его существо, совершенно так же, как если ломают золотой сосуд, то меняется его форма, но не цвет. И когда молоко превращается в творог, то исчезают его вкусовые, консистентные и усвояемые качества, но не его цвет[3]. Совершенно так же, когда элемент, после того как он был будущим, входит в настоящее время, он освобождается от своего существования, но не от существования своей сущности, а когда из настоящего делается прошедшим, то он отбрасывает свое настоящее существование, но не существование своей сущности.

280, в. 6. (2) Это был почтенный Гхоша, который допускал изменение в аспекте элементов (*lakṣaṇa*). Он известен как исповедовавший теорию о том, что когда элемент появляется в разные времена, то прошедший сохраняет свой прошедший аспект без отделения его от его будущего и настоящего аспектов, будущее имеет свой будущий аспект без отделения от его прошедшего и настоящего аспектов, настоящий также сохраняет свой настоящий аспект, не теряя совершенно свои прошедший и будущий аспекты. Как в случае, когда человек страстно любит одну женщину, это не означает, что он лишен способности любить других женщин (но эта способность не проявляется).

281, а. 1. (3) Изменение условий (*avasthā*) защищается почтенным Васумитрой. Он известен утверждением того, что, если один элемент появляется в разные времена, он изменяется в условиях и получает различные предназначения сообразно условию, которого он достиг без изменения в сущности (Яшомитра). (Когда элемент в таком условии, что он еще не проявляет своей функции, то он

[3] Или если *rūpa* стоит вместо *svarūpa*, "его сущность".

называется будущим; когда он проявляет ее, то он называется настоящим; когда он произвел ее и перестал действовать, то он прошедший, его субстанция же остается той же самой.) Совершенно как на счетах та же косточка получает разные значения соответственно месту, где ее отбросят: если в месте единиц, то она означает один; если в месте сотен, то она означает одну сотню; если в месте тысяч, то она означает одну тысячу.

(4) Защитником случайности (*apekṣā*) будет Буддхадева. Известно, что он отстаивал принцип, что элемент в течение времени получает то или иное наименование в соответствии с его связями с предыдущим и следующим моментами (Яшомитра). Элемент является будущим в отношении предшествующего, будь тот прошедшим или настоящим; он настоящий в отношении последующего, т.е. будущего; он прошедший в отношении следующего, будь тот настоящий или будущий. Совершенно так же некая женщина может называться матерью (в отношении своих детей) и дочерью (в отношении своей матери). 281, а. 3.

Таким образом, эти четыре (направления мысли) будут разновидностями теории, которая говорит об универсальном существовании. Что касается первой из них, то она не что иное, как учение об изменяющихся проявлениях (вечной материи). Поэтому ее следует отнести к системе санкхья (которая уже была опровергнута). Что касается второй, то это путаница всех времен, поскольку она заключает в себе сосуществование всех аспектов (одного элемента) в одно и то же время. Страсть мужчины может быть преобладающей по отношению к одной женщине и лишь существующей (незаметно) по отношению к другой, но какое это имеет отношение к теории, которую до́лжно иллюстрировать? Согласно четвертому разъяснению следует, что все три времени обнаруживаются вместе, включенными в одно из них. Так в сфере прошедшего времени мы можем различить прошлый и последующий моменты. Они будут представлять прошедшее и будущее времена. Между ними промежуточный момент будет соответствовать настоящему времени.

Получается, что из всех предложенных разъяснений (оставшееся только одно), третье по счету, верно, то самое, которое утверждает о смене условий (или функций). Кроме того, согласно ему, разница во времени основывается на разнице в функции: то время, когда элемент еще не отправляет фактически свою функцию, он будущий; когда он ее отправляет, становится на- 281, а. 7.

стоящим; когда после отправления он останавливается, он становится прошлым.

281, в. 1. Саутрантик. Хотя и я прекрасно понимаю все это, я не вижу пути к тому, чтобы допустить реальное существование прошлого и будущего. Ибо если прошедшее действительно существует, а также и будущее, то что же побуждает нас (делать между ними разницу и) называть их прошедшее и будущее?

Вайбхашик. Но разве мы уже не разъяснили этого? Время элемента устанавливается в соответствии со временем его функционирования.

Саутрантик. Если бы это было так, то глаз, который не смотрит в настоящий момент, не будет настоящим, так как он не выполняет своей функции?

Вайбхашик. Он "настоящий" (наличествует), так как выполняет свои другие функции: он непосредственная причина (следующего момента своего существования и отдаленная причина), определяющая (его будущий характер).

Mchims-pa, ii, 166, a. 4. (Хотя глаз, который не смотрит, и не выполняет своей функции, он все же действенный в непосредственном осуществлении и предвидении однородности его будущего с его прошедшим, а также в осуществлении его так называемого совместного результата[4]. В этом смысле он "настоящий" (наличествует).

Саутрантик. В этом случае прошедшее будет то же самое, что и настоящее, ибо прошедшее производит такие результаты — прошедшее, рассматриваемое как причина однородности

---

[4] Сарвастивадины установили несколько видов причинных связей между элементами. Если, например, момент органа зрения вызывает в следующий момент ощущение видимого, это называется *kāraṇa-hetu*, а его результат *adhipati-phala*. Связь будет отсутствовать в случае неспособного состояния органа зрения. Но есть и другие связи между моментами этого органа. Если следующий момент такой же самый, что и предыдущий, вызывая, таким образом в наблюдателе идею длительности, то эта связь определяется термином *sabhāga-hetu* и *niṣyanda-phala*. Если этот момент появляется в потоке (*santāna*), омраченном наличием страстей (*kleśa*), то этот омраченный характер унаследуется следующим моментом, если не производится его остановка. Такая связь называется *sarvatraga-hetu* по отношению к *niṣyanda-phala*. Наконец, каждый момент в потоке под влиянием прежних дел (*karma*) может, в свою очередь, иметь влияние на будущие события. Это отношение называется *vipāka-hetu* к *vipāka-phala*. Одновременность неразделимых элементов материи вызовет результат совместного действия (*puruṣakāra-phala*). Эти три последних отношения должны существовать даже в случае момента несовместного действия органа зрения. Ср. АК II, 50 и сл.; О. Розенберг. Проблемы ..., гл. XV.

в последовательных моментах[5], как общая нравственная причина[6] и как причина, требующая воэмездия[7], — все эти причины будут наличествовать, поскольку они будут выполнять свои действенные функции в настоящий момент.

Вайбхашик. Я наэываю настоящей причину, которая проявляет в настоящий момент двойную функцию — первую, дающую немедленный реэультат, и вторую, определяющую характер его отдаленного будущего. Прошедшая причина, хотя она и может выэвать реэультат в настоящий момент, не определяет в настоящем его общий характер (который был определен предварительно). Поэтому прошедшее не то же самое, что настоящее.

Саутрантик. Если время установлено соответственно действенности, то элемент может быть прошедшим ввиду того, что его сила определения общего характера отдаленного будущего принадлежит прошлому, и он может быть все же настоящим, поскольку он дает реэультат настоящего момента. Таким путем воэникает путаница характерных признаков всех трех времен, и я утверждаю, что вы виновны в этой путанице.

Ваша точка эрения ведет к абсурду допущения действенных или полудейственных прошлых причин (т.е. полунастоящих /наличествующих/ элементов), поскольку причина однородности и другие прошедшие причины могут вызвать настоящий реэультат. Путаница существенных свойств трех времен будет выводом. — 281, в. 3.

(Часть II. Доказательство против вечно длящихся элементов.) — 281, в. 4.

Саутрантик. Но это мы должны дать следующий ответ: что же то, что удерживает (элемент от проявления его действия)? И как же (определить время этого действия)? Если оно, время существования одного элемента, не отличается от сущности самого элемента, то вообще совершенно не будет времени. Если элемент в будущем и прошедшем существует в совершенно таком же смысле, как и в настоящем, то почему же он будущий и прошедший? Сущность элементов бытия (*dharmatā*) глубока! — Kārikā V, 25.

Если только сущность элементов бытия продолжает существовать во всех трех временах, но не их функция, то что это такое, что создает по- — 281, в.4.

[5] *sabhāga-hetu*.
[6] *sarvatraga-hetu*.
[7] *vipāka-hetu*.

меху этой функции? Что это такое, что иногда заставляет их осуществлять их функцию, а иногда удерживает их от осуществления?

Вайбхашик. Функция осуществляется, когда наличествуют все условия.

Саутрантик. Так не пойдет! Ибо, (согласно вашей теории), эти условия всегда наличествуют. Опять же, что касается самих функций, то они также могут быть прошедшими, будущими и настоящими. Тогда они, в свою очередь, требуют разъяснения.

281, в. 6. Допустите ли вы существование второго явления, (которое определит время первого)? Или же вы думаете, что оно ни прошедшее, ни будущее, ни настоящее, но, несмотря на это, существует? В этом случае это явление не будет подвергаться воздействию простейших жизненных сил (*saṃskṛta*) и будет представлять недвижную вечную сущность (*asaṃskṛta*). По этой причине вы не можете утверждать, что, пока элемент не осуществляет своего явления, он будущий.

281, в. 7. Вайбхашик. Если бы явление элементов было бы чем-либо отличным от самого элемента, ваши возражения были бы правильны. Но так как этого отличия нет, то они не годятся.

Саутрантик. Тогда вообще нет времени! Если явление то же, что и субстанция, то элементы всегда останутся теми же самыми. По каким же причинам они иногда называются прошедшими, иногда будущими и иногда настоящими?

Вайбхашик. Элемент, который еще не появился, — будущий, который появился, но еще не исчез — настоящий, который исчез — прошедший. Что для вас необоснованного в этом разъяснении?

Саутрантик. Здесь должно быть установлено следующее: если прошедшее и будущее существуют в том же смысле, что и настоящее, как нечто реальное, то почему же, будучи существующими в одном смысле, они являются будущими и прошедшими? Если субстанция того же самого элемента существует одна (перманенто), то какой же смысл в том, что говорят "он еще не появился" или "исчез"? Что это такое, что не появится позже и чье отсутствие заставляет называть его "прошедшим"?

Так вот и получается, что представление о трех временах совсем не будет иметь реального основания до тех пор, пока вы не примете точку зрения, что элементы появляются в жизнь из небытия и снова возвращаются в небытие, побывав существующими (ваша теория подразумевает вечное бытие элементов).

Вайбхашик. Абсурдно утверждать, что она подразумевает вечное бытие! Имеются четыре силы (возникновение и т.д.), которым подчинен каждый элемент, и комбинация (перманентной сущности элемента с этими четырьмя силами создает непостоянные проявления в жизни).

Саутрантик. Одни слова! Они не могут объяснить возникновение и разрушение, (которые продолжаются в процессе жизни). По этому воззрению, элементы и постоянны и непостоянны в одно время. Это действительно что-то новое! По этому случаю сказано:

> Утверждал вечную сущность, (282, а. 7.)
> Отрицал вечное бытие!
> И все же нет разницы между
> Этой сущностью и этим бытием.
> Это, ясно, каприз
> Всевышнего!
> Это сказано по его указанию!

(Вайбхашик. Но Будда сказал, что "есть" прошедшее и "есть" будущее.)

Саутрантик. Мы также утверждаем, что "есть" прошедшее и "есть" будущее. Но это означает, что то, что было предшествующим, "является" прошедшим, и то, что (из-за наличия своих причин) случится, "является" будущим. Они существуют лишь в этом смысле, а не в действительности.

Вайбхашик. Кто когда-либо утверждал, что (282, в. 1.) они существуют в том же смысле, в каком существует настоящее?

Саутрантик. А как же что-либо может существовать иначе?

Вайбхашик. Сущность прошедшего и будущего существует (всегда).

Саутрантик. Если они существуют всегда, то как же делается (замечательный вывод), что они называются прошедшие и будущие? Поэтому слова нашего возвышенного господина "есть" будущее следует понимать в другом смысле. Он предложил их тогда, когда спорил с адживиками, (которые отрицали моральную ответственность за прошедшие дела). Он категорически опротестовывал их учение, которое отрицало связь между прошедшей причиной и будущим результатом. Для того чтобы ознакомить (всех с тем), что прежняя причина и будущий результат будут нечто такое, что случилось ранее и случится в будущем, он категорически объявил: "Есть" прошлое и "есть" будущее. Ибо слово "есть" действует как частица, (которая может относиться как к чемулибо существующему, так и к несуществующему).

Как, например, люди говорят: "*есть* отсутствие огня", (перед тем как его зажгли), "*есть* отсутствие огня", после (того как его потушили), или "огонь *есть* потушен, но я его не тушил". Когда Будда сказал, что "есть" прошедшее и "есть" будущее, то он употреблял слово "есть" в этом смысле. Если бы было иначе, то было бы совершенно невозможно объяснить (понятие) прошедшего и будущего.

282, в.5. В а й б х а ш и к. Но как же нам тогда понять слова возвышенного господина, когда он обратился к бродячим аскетам Лагудашикхияка, (носителям распущенных волос и с посохами в руке)? Почему он сказал: "Деяние, (которое требует немедленного возмездия), — прошедшее, выполнено, завершено, ушло, исчезло, но, несмотря на это, существует"? Что эти аскеты в действительности отрицали? Не то, что выполненное деяние было прошедшим, (но то, что оно могло иметь некоторое действительное существование, т.е. некоторую действенность. Следовательно, слова Будды подразумевают действительное существование прошедшего).

282, в. 7. С а у т р а н т и к. (Нет!) Он утверждал, что сила, вызывающая возмездие, пускается прошлым деянием в течение (объединившихся элементов, образующих индивид). Если бы оно (т.е. деяние) существовало в действительности, оно не было бы прошедшим. Это единственная возможность, при помощи которой это место может быть понято, потому что в другом случае, в проповеди о "Нереальности конечной истины"[8], возвышенный господин сказал так: "Когда орган зрения появляется в жизнь, то нет абсолютно ничего, из чего бы он развился, а когда он исчезает, нет ничего, куда он уходит. Поэтому, о братья, этот орган зрения не имеет прежнего бытия. Так он появляется и, пребыв существующим, снова исчезает". Если бы будущий орган зрения существовал, то Будда никогда бы не объявил, что он появился из небытия (из ничего).

283, а. 2. В а й б х а ш и к. (Это место означает:что) касается настоящего времени, то оно не существовало, а затем появилось (в сфере этого времени).

С а у т р а н т и к. Невозможно! Время не есть что-либо отличное от объекта, (существовавшего в нем).

В а й б х а ш и к. Но разве его сущность не была неналичествующей, а потом появилась?

---

[8] "Paramārtha-çūṇyatā-sūtra". Saṃyuktāgama XIII, 22 (McGovern).

Вайбхашик. Это только доказало бы, что у нее (сущности) не было (действительного) будущего существования.

(Второй аргумент сарвастивадинов опровергнут.)

Саутрантик. Ваш второй аргумент основан на обстоятельстве, что познание, когда оно возникает, опирается на два фактора: воспринимающую способность и соответствующий объект. Тут в первую очередь мы должны рассмотреть отдельный случай умственного познания, опирающегося на интеллект и на умственный (нечувственный) объект[9]. Этот объект действительная ли причина в том смысле, как и интеллект? Или же он *только* (пассивный) объект, представленный интеллектом? Если бы он был действительной и действенной причиной, то как бы могли события, которые должны произойти через промежуток времени в тысячи эр, или те, которые никогда не произойдут, даже предположительно создать действенную причину соответствующего познания? И конечное освобождение — синоним полного прекращения действий всех элементов бытия — как может оно создать действительно действенную причину своего собственного понятия? Но, с другой стороны, если такие объекты являются только пассивными объектами действующего духа, то тогда я утверждаю, что они могут быть будущими и могут быть прошедшими. 283, а. 3.

Вайбхашик. Если они вообще не существуют, то как они могут быть объектами? 283, а. 7.

Саутрантик. Их существование я допускаю, (понимая под существованием) ту самую форму, в которой они постигаются нами в настоящий момент в настоящем месте.

Вайбхашик. И как они постигаются? 283, а. 8.

Саутрантик. Как прошедшее и как будущее. Если кто-либо вспоминает прошедший объект или прежнее ощущение, то никогда не наблюдалось, чтобы сказали "оно существует", но лишь "оно существовало".

(Рассматривается третий аргумент сарвастивадинов.)

Саутрантик. Что (касается познавания прошедших и будущих) чувственных объектов, то прошедшие вспоминаются именно в той форме, в которой они наблюдались, когда были в настоящем, а будущие известны буддистам именно в той форме, в которой они появятся в то время, когда будут настоящими. 283, в. 1.

Вайбхашик. А если это будет то же существование, (что и настоящее)?

---

[9] *dharmāḥ*, т.е. 64 *dharma*, *āyatana* 12.

С а у т р а н т и к. Тогда оно является настоящим.

В а й б х а ш и к. А если нет?

С а у т р а н т и к. (Оно отсутствует, и этим) доказано, что отсутствие может быть познано так же хорошо, (как настоящее).

В а й б х а ш и к. Но (вы не допустите ли, что прошедшее и настоящее) являются фрагментами самого настоящего?

С а у т р а н т и к. Нет, ибо мы не отдаем себе отчета в восприятии фрагментов.

В а й б х а ш и к. Но в таком случае оно может представлять то же вещество, с той только (разницей, что в прошедшем и в будущем) его атомы будут разобщены?

С а у т р а н т и к. В зтом случае атомы будут вечно существующими и (весь жизненный процесс) будет состоять или из их совместного действия, или из разобщения. Тогда совершенно не будет ни нового возникновения, ни действительного угасания, и, таким образом, вы станете виновны в принадлежности к (еретическому) учению адживиков.

283, в. 4. Кроме того, вы будете в противоречии с выдержкой из писания, (на которое ссылались выше): "Когда возникает орган зрения, то он не появляется из какого-то другого места; когда он исчезает, то он не уходит для сохранения в другом месте и т.д.".

С другой стороны, невозможно, чтобы ощущения и другие (психические явления), не имеющие атомного строения, могли бы быть делимы на части. Если они вспоминаются, то совершенно так же они вспоминаются именно в той форме, что они будут продолжать существовать в той же форме, то они должны быть вечными. Если же нет, то будет доказано, что (несуществующее ощущение) может быть знаемо (памятью) так же хорошо, (как существующее познается самовосприятием).

283, в. 6. В а й б х а ш и к. Если небытие способно быть познанным, то вы должны добавить к (списку всех познаваемых вещей, т.е.) к двенадцати базам познания (*āyatana*) новую категорию, тринадцатую — небытие.

С а у т р а н т и к. Предположим, что я думаю об отсутствии тринадцатой категории, — каков же тогда будет объект соответствующей моей мысли?

В а й б х а ш и к. Это будет зта самая (категория, т.е. ее) наименование.

С а у т р а н т и к. А что же зто, (вообще говоря), что мы познаем, когда мы ожидаем услышать слово, которое пока еще не произнесено?

В а й б х а ш и к. Это не что иное, как это самое слово.

С а у т р а н т и к. Тогда лицо, которое желает не слышать это слово, будет вынуждено его произнести!

В а й б х а ш и к. Может быть, это будущее условие этого слова?

С а у т р а н т и к. Если оно что-либо существующее, то почему оно вызывает идею об отсутствии?

В а й б х а ш и к. Может быть, это его отсутствие в настоящем?

С а у т р а н т и к. Нет, это то же самое, (если это отсутствие в настоящем есть что-либо существующее, почему же оно вызывает идею об отсутствии?)

В а й б х а ш и к. Тогда оно может быть характерным признаком будущего — (этот признак отсутствует в настоящем и вызывает идею о несуществовании).

С а у т р а н т и к. Этот признак состоит (в факте, что будущее) появится в бытии из предыдущего небытия. Так и получается, что то и другое, и бытие и небытие, могут быть объектами познания.

284, а. 2.

В а й б х а ш и к. А как вы понимаете слова будущего Будды, который сказал: "Что эти личности знают или познают вещи, которые не существуют в мире, — это невозможно!)"?

С а у т р а н т и к. Эти слова (не означают, что небытие не может быть объектом познания, но они) имеют следующее значение: "есть другие явно заблуждающиеся личности, (которые еще не достигли божественной силы зрения; они) постигают вещи, которые никогда не существовали. Я постигаю лишь существующие (отдаленные) вещи". Если же, наоборот, каждая возможная мысль имеет своим объектом лишь существующие вещи, то какое бы было тогда основание сомневаться (в правильности утверждений тех людей, которые говорят, что они постигают своей силой божественного зрения)? Или какова бы была разница (между действительной силой зрения бодхисаттвы и неполной силой этих людей)?

284, а. 5.

Мы неизбежно должны понять этот отрывок в таком смысле, ибо он подтвержден другим отрывком из писания, который начинается словами: "Придите ко мне, монахи, мои ученики!" — и продолжается до тех пор, пока не сказаны следующие слова: "То, что говорю ему утром, делается ему более понятным ночью (вечером), то, о чем я говорю ночью (вечером), делается ему яснее на следующее утро. Он познает существование того,

что существует, и несуществование того, что не существует. Там, где существует что-либо более высокое, он узнает, что есть более высокое; а если ничего высшего не существует, то он узнает, что (это и есть конечное освобождение, что) нет ничего выше, чем оно". Поэтому аргумент (в пользу действительного существования прошедшего, который вы извлекли из предполагаемого факта, что) наш интеллект может воспринимать своим объектом лишь существующие предметы, — этот аргумент неправилен.

(Рассмотрен четвертый аргумент сарвастивадинов.)

284, а. 7. Саутрантик. Что касается вашего следующего аргумента (в пользу действительного существования прошедшего, так как оно имеет действительный) результат, то мы должны заметить, что мы, саутрантики, никогда не утверждали, что результат может возникнуть от прошедшего действия (прямо).

Вайбхашик. Как же он тогда возникает?

Саутрантик. (Это действие) является началом своеобразной цепи событий, (в течение которых результат раньше или позднее появляется). Более подробное объяснение этого пункта будет дано позднее, когда мы будем опровергать теорию (ватсипутриев, которые) утверждают бытие индивида[10]. (Что касается вашего взгляда, то он явно непоследователен.) Какой результат может вызвать прошедшее действие согласно этому взгляду? Если прошедшее и будущее действительно существуют, что результат неодходимо будет предсуществовать извечно.

Вайбхашик. (Но мы допускаем существование силы зарождения?)

284, в. 1. Саутрантик. Хорошо, тогда будет установлено, что эта сила сама появляется после того, как предварительно (она) была несуществующей! Действительно, если все без исключения является предшествующим, то тогда не может быть ничего, что имело бы силу производить что-либо! В конце концов дело идет к тому же, о чем говорит теория последователей варшаганья. По их мнению, нет ни возникновения чего-либо нового, ни угасания чего-либо существующего; то, что существует, всегда существует, то, что не существует, никогда не станет существующим.

Вайбхашик. Но сила (прежнего деяния) может состоять в "делании настоящим" (какого-либо уже существующего элемента)?

284, в.3. Саутрантик. А как понять это "делание настоящим?"

[10] АК IX, переведено в моей "Soul Theory..."

Вайбхашик. Оно состоит в перемещении (результата из одного) места в другое.

Саутрантик. Тогда результат будет вечно предсуществующим. А что касается несуществующих элементов, то как можно (сделать так, чтобы они меняли место)? Кроме того, такое "перемещение" означает создание (движения, т.е. чего-то), что предварительно не существовало.

Вайбхашик. Оно может состоять в "придании особого характера" (вечно длящейся) сущности элемента? 284, в. 5.

Саутрантик. Это снова докажет, что имеется создание того, что прежде не существовало. Вывод: принцип всеобщего существования, если касаться комментаторской литературы, где она подразумевает действенное существование прошедшего и будущего, не подходит. Наоборот, все будет в порядке, если мы точно подчинимся словам писания, где сказано: "все существует".

Вайбхашик. А в каком смысле было сказано в писании, что "все существует"?

Саутрантик. О брахманы! Было сказано: "Все существует"; это означает лишь: "Элементы, включенные в двенадцать категорий (*āyatana*), существуют".

Вайбхашик. А три времени (они не включены в число этих элементов)?

Саутрантик. (Нет, не включены!) Как понимать их бытие, мы уже разъяснили.

(Сарвастивадин возвращается к своему первому аргументу.)

Вайбхашик. Если прошедшее и будущее не существуют, то как возможно, что человек пленяется (прошедшей и будущей страстью) к (прошедшему или будущему объекту наслаждения)? 284, в. 7.

Саутрантик. Это делается возможным потому, что прошедшие страсти оставляют зародыш (или производят семена), которые являются причиной новых страстей; эти семена существуют, (и святой имеет способность подавить их, быть независимым от них). Поэтому человек может быть связан (прошедшим приступом) страстей. И в этом же смысле он может быть пленен (будущим или прошедшим) объектами, ибо семена этих страстей, которые направлены на (прошлые и будущие наслаждения), всегда наличествуют в нем.

Заключение.

Вайбхашик (не обескуражен этим рядом аргументов и говорит): Мы, вайбхашики, однако, утверждаем, что прошедшее и будущее безусловно существуют. Но, (принимая во внимание вечную Ср. Mchims-pa, ii,167,в.7; 285, а.1.

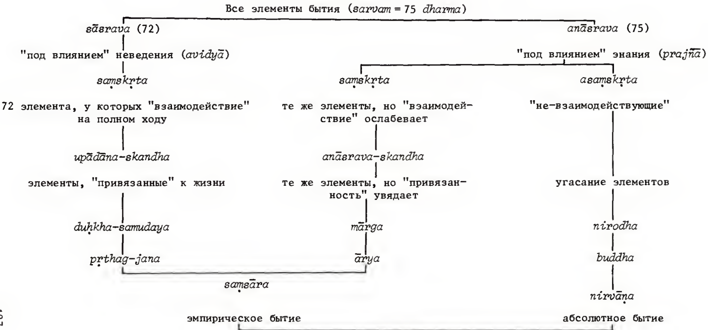
сущность элементов бытия, мы признаем), что есть что-то, что нам не удается объяснить; их сущность глубока, (она трансцендентальна), ибо ее существование не может быть установлено рациональными методами[11]. (А что касается того, как мы употребляем понятие времени в обычной жизни, то оно противоречиво. Мы употребляем) выражение "что появляется, исчезает", (подразумевая, что тот же самый элемент появляется и исчезает так же, как) "какая-то материя появляется и исчезает". Но мы также говорим "одна вещь появляется, другая исчезает", подразумевая, что один элемент, будущий, входит в жизнь, а другой (настоящий) останавливается. Мы говорим также о появлении самого времени ("время пришло"), потому что элемент, входящий в жизнь, включен в понятие времени. И мы говорим, что рождаются "от времени", ибо будущее включает многие моменты (и лишь один из них действительно входит в жизнь).

(Конец частичного исследования.)

[11] Пекинский и нартангский Данджур читают здесь *drañ-bar mi nus-so*. Это может означать, что замечание вайбхашика касается только элементов духа, т.е. элементов, которые не могут быть перенесены с места на место. Но текст "Сангабхарды" указывает на чтение *bçad-par mi nus-so*, которое, без сомнения, правильно, поскольку оно поддержано переводами Сюань Цзяна. Искажение должно быть очень старым, так как ксилограф Агинского дацана, базирующийся на древних источниках Дергэ, повторяет его, и сохраняется в Mchims-pa.

ТАБЛИЦЫ ЭЛЕМЕНТОВ ПО УЧЕНИЮ САРВАСТИВАДИНОВ

ОБЩИЙ ОБЗОР



КЛАССИФИКАЦИЯ ВСЕХ ЭЛЕМЕНТОВ БЫТИЯ

(*sarva-anātman*-12 *āyatana*-18 *dhātu*-75 *dharma*)

I. *Первое общее деление*

1. *saṃskṛta* — обусловленные, непостоянные 72 *dharma*.
2. *asaṃskṛta* — необусловленные, неизменные 3 *dharma*.

II. *Второе общее деление*

1. *sāsrava* — омраченные страстями, жизненный процесс в полном разгаре.
2. *anāsrava* — неомраченные страстями, жизненный процесс ослабевает и подавлен.

Первая статья соответствует 72 *saṃskṛta dharma*, поскольку они действуют совместно в деле создания обычной жизни (*pṛthag-jana*); вторая содержит три вечных элемента (*asaṃskṛta*), так же как и *saṃskṛta* в тех случаях, когда жизнь постепенно подавляется и личность делается совершенной (*ārya*).

III. *Третье общее деление на четыре стадии (satya, истины)*

1. *duḥkha* — волнение
2. *samudaya* — его причина } = 72 *sāsrava-dharma*
3. *nirodha* — вечный покой = 3 *asaṃskṛta*
4. *mārga* — его обоснование (букв. путь) = остальные *anāsrava* *anāsrava-dharma*

IV. *Четвертое общее деление*

(с точки зрения той роли, которую элементы играют в процессе познания,) на шесть субъективных и шесть объективных "баз" (*āyatana*) познавания.

А. Шесть внутренних баз (*adhyātma-āyatana*)
или воспринимающие способности (*indriya*, орган)

1. Орган зрения *(cakṣur-indriya-āyatana)*.
2. Орган слуха *(śrotra-indriya-āyatana)*.
3. Орган обоняния *(ghrāṇa-indriya-āyatana)*.
4. Орган вкуса *(jihvā-indriya-āyatana)*.
5. Орган осязания *(kāya-indriya-āyatana)*.
6. Способность интеллекта, или сознание *(mano-indriya-āyatana)*.

Б. Шесть внешних баз (*bāhya-āyatana*)
или объекты (*viṣaya*)

7. Цвет и форма *(rūpa-āyatana)*.
8. Звук *(śabda-āyatana)*.
9. Запах *(gandha-āyatana)*.

10. Вкус *(rasa-āyatana)*.
11. Осязаемое *(spraṣṭavya-āyatana)*.
12. Нечувственные объекты *(dharma-āyatana* или *dharmāḥ)*.

В этой классификации первые 11 статей соответствуют 11 элементам (*dharma*) с включением в каждую статью одного элемента. Двенадцатая статья содержит все остающиеся 64 элемента и называется поэтому *dharma-āyatana*, или просто *dharmāḥ*, т.е. *остальные* элементы.

V. *Пятое общее деление*

на 18 классов (*dhātu-gotra*) элементов, представленных как составляющие индивидуальный поток жизни (*santāna*) в различных сферах бытия.

А. Шесть *indriya* — органов.

1. *cakṣur-dhātu* — орган зрения.
2. *śrotra-dhātu* — орган слуха.
3. *ghrāṇa-dhātu* — орган обоняния.
4. *jihvā-dhātu* — орган вкуса.
5. *kāya-dhātu* — орган осязания.
6. *mano-dhātu* — способность интеллекта.

Б. Шесть *viṣaya* — объектов.

7. *rūpa-dhātu* — цвет.
8. *śabda-dhātu* — звук.
9. *gandha-dhātu* — запах.
10. *rasa-dhātu* — вкус.
11. *spraṣṭavya-dhātu* — осязаемое.
12. *dharma-dhātu* или *dharmāḥ* — нечувственные объекты.

В. Шесть *vijñāna* — сознаний-коррелятов

13. Сознание видимого — *cakṣur-vijñāna-dhātu*.
14. Сознание слышимого — *śrotra-vijñāna-dhātu*.
15. Сознание обоняемого — *ghrāṇa-vijñāna-dhātu*.
16. Сознание вкушаемого — *jihvā-vijñāna-dhātu*.
17. Сознание осязаемого — *kāya-vijñāna-dhātu*.
18. Сознание нечувственного — *mano-vijñāna-dhātu*.

Десять из этих *dhātu* содержат по одному элементу (№ 1—5 и 6—11) *dhātu*, № 12 содержит 64 *dharma* (46 *caitta* 14 *citta-viprayukta*, 3 *asaṃskṛta* и *avijñapti*); сознание, представляющее из себя одну *dharma*, расщеплено на семь *dhātu* (№ 6 и 13—18).

В чувственном плане бытия (*kāma-Dhātu*) индивидуальные

потоки (*santāna*) образованы из всех 18 *dhātu*. В мире эфирных тел ("ослабленной материи" — *rūpa-Dhātu*) *dhātu* № 9—10 и 15—16 отсутствуют и личности образованы лишь из 14 *dhatu*. В чисто духовном (нематериальном) мире (*arupa-Dhatu*) они образованы только из трех *dhatu* — № 6, 12 и 18, ибо там не существует чувственного, ни сознания чувственного.

Шесть *viṣaya* являются объектами по отношению к *indriya* (органы), но опорами (*alambana*) по отношению к шести *vijnana*.

VI. Шестое деление 72 активных элементов (обусловленных saṃskṛta-dharma) на 5 групп (skandha)

1. *rūpa-skandha*, чувственные, физические элементы, вещество — 11 *dharma*.
2. *vedanā-skandha*, ощущение — 1 *dharma*.
3. *sanjñā-skandha*, представление-различие — 1 *dharma*.
4. *saṃskāra-skandha*, усилие и другие силы — 58 *dharma*.
5. *vijñāna-skandha*, чистое сознание (без содержания) — 1 *dharma*.

Всего: 72 *dharma*.

Группа означает собрание, т.е. *dharma* прошедшие, настоящие и будущие, отдаленные и близкие, чистые или омраченные и т.д. *Asaṃskṛta* не включены в это деление, но другие *anāsrava* (неомраченные), так же как и *sāsrava* (омраченные), включены. Когда имеются в виду одни *sāsrava*, то группы называются *upādāna-skandha*, т.е. элементы привязанности в жизни. Другие синонимы для этого случая: *raṇa* — букв. "борьба", *duhkha* — "волнение", *duhkha-samudaya* — "причина волнения", *loka* — "мирское бытие", *dṛṣṭi-sthiti* — "ложный взгляд на существование (*bhava*), просто "бытие", ибо под просто бытием подразумевается существование обычных людей.

Когда *skandha* (группы) охватывают все *saṃskṛta-dharma* (обусловленные элементы), как *sāsrava* (омраченные), так и *anāsrava* (неомраченные), они получают в противоразличие к *upādāna-skandha* (элементы привязанности к жизни) другие названия: *adhvānaḥ* — (три) времени, *kathā-vastu* — "объекты речи" (предметы обсуждения), *saniḥsaraṇa* — "элементы, подлежащие подавлению", *savastuka* — "имеющие (эмпирическую) реальность" или "подчиненные законам причинности".

Skandha № 4 содержит все *caitta-dharma* (психические элементы), за исключением *vedanā* (ощущение) и *sanjñā* (представление-различение), т.е. 44 ментальных элемента с главным из них, *cetanā* (усилие), и 14 общих сил (*citta-viprayukta*).

Отдельные элементы чувственного (*rūpa*), духа (*citta-caitta*), сил (*viprayukta-saṃskāra*) и необусловленного (*asaṃskṛta*).

A. Чувственное (*rūpa*)

1. *cakṣur-indriya*, полупрозрачное вещество (*rūpa-prasāda*), передающее зрительные ощущения;
2. *śrotra-indriya*, полупрозрачное вещество (*rūpa-prasāda*), передающее слуховые ощущения;
3. *ghrāṇa-indriya*, полупрозрачное вещество (*rūpa-prasāda*), передающее обонятельные ощущения;
4. *jihvā-indriya*, полупрозрачное вещество (*rūpa-prasāda*), передающее вкусовые ощущения;
5. *kāya-indriya*, полупрозрачное вещество (*rūpa-prasāda*), передающее осязательные ощущения;
6. *rūpa-viṣaya*, видимое;
7. *śabda-viṣaya*, слышимое;
8. *gandha-viṣaya*, обоняемое;
9. *rasa-viṣaya*, вкушаемое;
10. *spraṣṭavya-viṣaya*, осязаемое;
11. *avijñapti*, неуловимое, нравственный характер личности (также "непроявленное", чувственное вещество).

Вещество делится на первичное (*bhūta-mahābhūta*) и вторичное (*bhautika*). Четыре атома первичного вещества, по одному от каждого *mahābhūta*, необходимы для поддержки одного *bhautika* – атома. Только № 10, группа осязаемого, содержит оба вида, все первичные и некоторые вторичные виды осязательности; все другие группы содержат лишь вторичные, поддерживаемые виды вещества.

Четыре всеобщих элемента вещества (mahābhūta)

1. *pṛthivī* (букв. земля), элемент, проявляющийся как твердое вещество, или отталкивание.
2. *ap* (букв. вода), элемент, проявляющийся как жидкое вещество, или притяжение.
3. *tejas* (букв. огонь), элемент, проявляющийся как тепло.
4. *īraṇa* (букв. ветер), элемент, проявляющийся как движение.

Avijñapti – разновидность кармы. Действия могут быть как умственные, так и физические — телесные и звуковые (*kāyika-ṿ vācika-karma*). Они делятся также на проявляющиеся (*vijñapti*) и непроявляющиеся (*avijñapti*). Последние являются в соответствии с нашим образом мышления не действиями, а их результатами, они не физические, а нравственные. Если послушник принял обет, то он совершил физическое звуковое действие, что и есть *vijñapti*, но последующий постоянный результат является некоторым высоким качеством, скрытым в сознании, и это будет *avijñapti*. Оно образует звено между действием и его будущим воздаянием и является поэтому тем же самым, что *saṃskāra*, *apūrva*, *adṛṣṭa* брахманских систем. Хотя оно ни в коем случае не физично, поскольку у него отсутствует основная характеристика вещества, т.е. непроницаемость (*sapratighatva*), но

тем не менее оно относится сарвастивадинами (не другими) к разряду *rūpa* из-за его близкой связи с физическими действиями, за которыми оно следует, так же как тень, отбрасываемая предметом, всегда следует за предметом.

Б. Чистое сознание без содержания (*citta=manas=vijñāna*)

1. *manas*, сознание в роли независимой шестой воспринимающей способности, познающей нечувственные или абстрактные объекты (*dharmāḥ*); по отношению к *mano-vijñāna* оно представляет предшествующий момент;
2. *cakṣur-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с органом зрения;
3. *śrotra-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с органом слуха;
4. *ghrāṇa-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с органом обоняния.
5. *jihvā-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с органом вкуса;
6. *kāya-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с органом осязания;
7. *mano-vijñāna*, то же самое чистое сознание, когда оно связано с предшествующим моментом того же самого потока сознания без участия какого-либо из пяти органов чувств.

В. 46 ментальных элементов (*citta-dharma*) или способностей, непосредственно сочетающихся с элементом сознания (*citta-samprayukta-saṃskāra*).

Они делятся на:

1. 10 *citta-mahābhūmika-dharma* — ментальные факторы
2. 10 *kuśala-mahābhūmika-dharma*
3. 6 *kleśa-mahābhūmika-dharma*
4. 2 *akuśala-mahābhūmika-dharma* моральные силы
5. 10 *upakleśa-(parītta-) bhūmika-dharma*
6. 8 *aniyatā-bhūmika-dharma*

Всего: 46

а) Десять общих ментальных факторов, присутствующих в каждом моменте сознания (citta-mahābhūmika).

1. *vedanā* — ощущение (приятного, неприятного, безразличного).
2. *sanjñā* — представление (способное сочетаться со словом).
3. *cetanā* — усилие, усилие сознания (*citta-abhisaṃskāra, citta-praspanda).*
4. *sparśa* — соприкосновение (сравнение с первым "контактом" между объектом, органом чувств и сознанием).
5. *chanda* — желание (*abhipreta-vastuni-abhilāsa*).
6. *prajñā(=mati)* — понимание, способность разбираться (*yena saṅkirṇa iva dharmāḥ puṣpāṇīva pravicīante*).
7. *smṛti* — память *cetaso ' pramoṣaḥ*).
8. *manasikāra* — внимание.

9. *adhimokṣa* — намерение (*ālambanasya guṇato vadhāraṇam*).

10. *samādhi* — сосредоточение (*yena cittam prabadhena ekatrālambane vartate*).

б) Десять общих — "хороших" моральных сил, наличествующих в каждом благоприятном моменте сознания (kuśala-mahābhūmika).

1. *śraddhā* — убежденность в воздаянии, чистота духа, обратное страстям (*cittasya prasādaḥ*).

2. *vīrya* — мужество (энергия) в добрых делах (*kuśalakriyāyām, cetaso'tyutsāhaḥ*).

3. *upekṣā* — невозмутимость, безразличие (*cittasya samatā, yad yogāt cittam anābhogam vartate*).

4. *hrī* — скромность и стыдливость в отношении самого себя (*gauravam*). Обратное IV, 1.

5. *apatrapā* — отвращение к предосудительному, совершаемому другими людьми (*avadye bhayadarśitā*). Обратное IV, 2.

6. *alobha* — отсутствие (страстной) любви.

7. *adveṣa* — отсутствие ненависти.

8. *ahiṁsā* — непричинение насилия.

9. *pras(ś)rabdhi* — готовность к умственным действиям (легкость интеллекта) (*cittasya karmaṇyatā, cittasya lāghvam*).

10. *apramāda* — сохранение и использование благоприятных элементов бытия (*kuśalānām dharmāṇām pratilambha-niṣevaṇam*).

в) Общие "омраченные" элементы, наличествующие в каждом неблагоприятном моменте сознания (kleśa-mahābhūmika).

1. *moha(=avidyā)* наведение, обратное от *prajñā* (1,6) и поэтому изначальная причина волнения (*duḥkha*) мирового процесса.

2. *pramāda* — беспечность как обратное *apramāda* (II,10).

3. *kausīdya* — ментальная леность, обратное *prasrabdhi* (II, 9).

4. *aśraddhā* — безверие в воздаяние, обратное *śraddhā* (II, 1).

5. *styāna* — лень, пассивный темперамент.

6. *auddhatya* — приверженность к наслаждению, сангвинический темперамент (*cetaso'nupaśamaḥ nṛtya-gītādi-śṛṅgāra-veṣyā-alaṁkāra-kāyauddhatya-sanniśraya-dāna-karmakaḥ caitasiko dharmaḥ*).

Эти шесть элементов не всегда безусловно плохи (с точки зрения спасения); иногда они могут быть и безразличными (*avyākṛta*), но все же они всегда "омраченные" (*nivṛta = ācchādita = kliṣṭa*), так как поддерживают веру в якобы существующую личность (*satkāya-anugrāha-dṛṣṭi-samprayukta*). Всегда же плохи (*akuśalāv eva*) следующие два.

г) Два универсальных "плохих" элемента, наличествующих в каждом неблагоприятном моменте сознания (akuśala-mahābhūmika-dharma).

1. *āhrīkya* — бесстыдство в отношении самого себя и своих действий (*agauravam = apratiśata*[12], *yad-yogād guṇeṣu guṇavatsu ca pudgaleṣu gauravaṃ na karoti*), высокомерие, недоста-

---

[12] *pratīṣa = guru = sthāmīya* (к двум универсально "плохим" элементам).

ток скромности (*abhaya-vaśa-vartitā*). Обратное II, 4 (*gaurva-pratidvandvo dharmaḥ*).

2. *anapatrāpya* — бесстыдство в отношении других (*avadye sadbhir garhite bhaya-a-darśi tvam*), Обратное II, 5.

д) Десять единичных порочных элементов (upakleśa-paritta-bhūmika-dharma).

1. *krodha* — злоба, насилие (*vyāpāda-vihiṃsā-varjitaḥ-sattvāsattva-yor-āghātaḥ*).
2. *mrakṣa* — лицемерие, хитрость (как у придворных и др.).
3. *mātsarya* — зависть.
4. *īrṣyā* — ревность.
5. *pradāsa* — одобрение предосудительного (*sāvadya-vastu-parāmarsa*).
6. *vihiṃsā* — причинение вреда, угрозы.
7. *upanāha* — нарушение дружбы.
8. *māyā* — обман.
9. *śāṭya* — вероломство, надувательство.
10. *mada* — самодовольство, самолюбование (ср. *māna* VI, 7).

Эти десять злементов описываются как чисто ментальные (*mano-bhūmikā-eva*); они не связываются никогда ни с одним из пяти видов сознания чувственного (*na pañca-vijñāna-kāyikāḥ*), они не могут сочетаться с четырьмя взаимно исключающимися *kleśa* (*rāga, dveṣa, māna, vicikitsā*), но лишь с *moha = avidyā*, чисто ментальными *kleśa*. Они должны быть подавлены знанием (*dṛṣṭi-heya*), а не сосредоточением (*bhāvanā-heya*). По всем этим причинам они классифицируются как пороки ограниченного охвата (*paritta-bhūmika*).

е) Восемь элементов, не имеющих определенного места в приведенной выше системе, но способных войти в различные сочетания (aniyatā-bhūmi-dharma).

1. *kaukṛtya* — раскаяние (угрызение совести).
2. *middha(=nidra)* — отсутствие реакций, апатия.
3. *vitarka* — искание (первичное направление сознания на объект).
4. *vicāra* — установление (контакта с объектом).
5. *rāga* — страсть.
6. *dveṣa* — ненависть.
7. *māna* — гордость, преувеличенное мнение о собственном превосходстве на основе истинных или воображаемых качеств (ср. *mada* V, 10).
8. *vicikitsā* — сомнение.

Kaukṛtya (1) вошло сюда, ибо оно не имеет места среди общих факторов и не имеет определенно ни "положительного", ни "отрицательного" значения: оно может означать раскаяние в плохих деяниях, а может означать сожаление, например в связи с излишеством в милосердии.

Middha (2) также может иметь различные нравственные аспекты. *Rāga* (5), *dveṣa* (6), *māna* (7) и *vicikitsā* (8) будут четырьмя *kleśa*, пятым будет *moha*, помещенное в III, 1. *Moha* — это универсальный "омрачитель", входящий в

каждый неблагоприятный момент сознания, но четыре других "омрачителя" не могут сочетаться друг с другом: если *rāga* связана с сознанием кого-либо, то в то же самое время не может быть связи с *dveṣa*. Таким образом, получается, что в каждый благоприятный, "положительный" момент сознание связывается по меньшей мере с 22 элементами: 10 универсальных (I, 1—10), 10 универсальных "положительных" и *vitarka*, *vicāra* (VI, 4—5). Если добавить раскаяние (VI, 1), то их число увеличится на один элемент.

В каждом неблагоприятном, или "отрицательном", моменте минимальное число элементов будет равно 20 : 10 универсальных (I, 1—10), 6 универсальных "омраченных" (III, 1—6), 2 универсальных "отрицательных" и *vitarka*, *vicāra* (VI, 4—5).

Если же учесть все *saṃskṛta-lakṣaṇa*, само *citta*, его *lakṣaṇa* и *upalakṣaṇa*, то соответственно увеличится и число элементов (ср. выше).

Васубандху отмечает, что все эти элементы трудно различить даже в процессе длительного их течения и тем более в моменте, но трудно не означает невозможно. Несовместимые элементы, как, например, удовольствие и страдание, не могут войти в одно и то же сочетание, но несовместимость эта часто лишь поверхностная. *Styāna* и *auddhatya*, неактивный и действенный элементы, наличествуют в любом порочном моменте: это и некоторое потворство пороку (*styāna*, своей неактивностью), и некоторое активное участие (*auddhatya*, своей действенностью). Будет личность или состояние сознания более пассивными или более активными, зависит от преобладания в каждом случае одного элемента над другим. В каждом моменте или ментальном состоянии всегда имеется один преобладающий элемент, совершенно так же, как в вещественной субстанции мы имеем землю, воду, огонь и воздух в соответствии с преобладанием одного из *mahābhūta* (ср. выше). Среди общих положительных элементов безразличие (*upekṣā*, II, 3) и намерение (*adhimokṣa* II, 9) не противоречат друг другу: они направлены на различные объекты — безразличие по отношению к страданию и удовольствию и намерение в отношении добрых дел; они могут существовать. Но *apramāda* (II, 10) и *pramāda* (III, 2) противоположны друг другу, а не только взаимно отсутствующие; поэтому они никогда не могут сочетаться.

Vitarka, *Vicāra*

Vitarka и *vicāra* являются подсознательными процессами духа (*na niścaya-dharmau*). *Vitarka* — это "неясный шепот" сознания (*mano-jalpa*), что будет исканием (*paryeṣaka*) в направлении объекта. В своей начальной стадии (*anatyūha-avasthāyām*) это просто толчок усилия (*cetanā-viśeṣa*); появляясь в плане сознания (*atyūha-avasthāyām*), оно становится определенной мыслью (*prajñā-viśeṣa*). *Vicāra* также "не-

ясный шепот сознания", но оно стремится к фиксации (*pratyavekṣaka*) своего объекта. Оно также имеет те же две стадии; оно также характеризуется как отделка (*sukṣmatā*) более грубого (*audārika*) *vitarka*. Так как обе эти функции ассоциируются с сознанием чувственного, они очень близко подходят к учению Канта о синтезе восприятия, которому предшествует прохождение сознания через ряд чувственных впечатлений, поскольку они являются подсознательными действиями сознания, предшествующими восприятию органами чувств.

Вайбхашики считают, что в каждом моменте сознания имеется некоторое *vitarka* (=*vikalpa*); они называют его тогда *svabhāva-vikalpa*. Но Васубандху, по-видимому, допускает "чистое ощущение" (*reine Sinnlichkeit*) без всякого участия логически последовательной мысли. Ср.: АК I, 30; II, 33. "*Vyāsa-bhāṣya*" I, 44, согласно переводу проф. B.Seal (Positive Sciences, с.18), чистая интуиция (*nirvicāra–nirvikalpa-prajñā*) и "эмпирическая" интуиция (*savicāra–nirvikalpa-prajñā*); последняя содержит три соотношения: пространства, времени и причинности в добавление к чистому сознанию.

Г. Силы, которые нельзя включить ни в материальные, ни в духовные элементы (*rūpa-citta-viprayukta-saṃskāra*)

1. *prāpti* – сила, контролирующая собрание элементов в индивидуальном потоке бытия (*santāna*).

2. *aprāpti* – сила, которая случайно (время от времени) держит некоторые элементы в повиновении в индивидуальном потоке – *santāna*.

3. *nikāya = sabhāgatā* – сила, производящая общность или однородность бытий (существований), двойник реалистической общности вайшешиков.

4. *āsañjñika* – сила, которая (автоматически, как результат прежних деяний) переносит индивида в область бессознательного транса.

5. *asañjñi = samāpatti* – сила, которая останавливает сознание и производит бессознательный транс (через усилие).

6. *nirodha = samāpatti* – сила, останавливающая сознание и производящая наивысший, полусознательный, смутный транс.

7. *jīvita* – сила длительности жизни; сила, которая во время рождения предсказывает момент смерти, подобно силе, выбрасывающей стрелу в момент ее броска и предсказывающей момент ее падения.

8. *jāti* – возникновение.	четыре *saṃskṛta-lakṣaṇa*, ср. выше.
9. *sthiti* – существование (пребывание).	
10. *jarā* – упадок.	
11. *anityatā* – угасание.	

12. *nāma = kāya* – сила, дающая значение словам.

13. *pada = kaya* – сила, дающая значение предложениям.

14. *vyañjana = kāya* — сила, дающая значение членораздельным звукам.

Д. Недвижные элементы (*asaṃskṛta = dharma*)

1. *ākāśa* — пространство (пустое).
2. *pratisaṅkhyānirodha* — подавление проявления элемента (*dharma*) через понимание (*prajñā*) после того как установлено, что бытие личности иллюзия, некоторый род вечной бессодержательности заменяет эту неправильную идею (о "Я").
3. *apratisaṅkhyānirodha* — то же самое подавление, но вызванное не знанием, а естественным путем посредством подавления причин, вызывающих проявление, как, например, угасание огня, когда нет больше топлива.

Е. Причинная взаимосвязь элементов (*hetu-pratyaya*)

4 *pratyaya*	6 *hetu*	5 *phala*
1. *hetu-pratyaya*	1. *sahabhū = hetu*	1. *puruṣakāra = phala*
	2. *samprayukta = hetu*	
	3. *sabhāga = hetu*	2. *niṣyanda = phala*
	4. *sarvatraga = hetu*	
	5. *vipāka = hetu*	3. *vipāka = phala*
2. *samanantara-pratyaya*		
3. *ālambana-pratyaya*		
4. *adhipati-pratyaya*	6. *karana = hetu*	4. *adhipati = phala*
		5. *visaṃyoga = phala*

Samanantara = pratyaya (=upasarpaṇa=pratyaya) сходно с *samavāyi = kāraṇa* вайшешиков. *Ālambana*, ср. примеч. 173. *Adhipati-pratyaya* и *kāraṇa = hetu* сходны с *kāraṇa (= sādhakatamaṃ kāraṇam)* вайшешиков. *Visaṃyoga-phala* является нирваной.

Ж. Двенадцать последовательных ступеней в вечно вращающемся процессе жизни (*āvasthika* или *prākarṣika pratitya = samutpāda*)

I. Прежняя жизнь.
1. *avidyā* — заблуждение (*caitta = dharma*, III-1).
2. *saṃskāra* — (*= karma*).

II. Настоящая жизнь.
3. *vijñāna* — первый момент новой жизни, момент понятия (*=pratisandhi vijñāna*).
4. *nāma = rūpa* — пять *skandha* в эмбрионе перед образованием органов чувств.
5. *ṣaḍ = āyatana* — образование органов чувств.
6. *sparśa* — органы и сознание начинают действовать.
7. *vedanā* — определенные ощущения.
8. *tṛṣṇā* — пробуждение полового инстинкта, начало новой кармы.

9. *upādāna* — разные события в жизни.

10. *bhava* — жизнь, т.е. разные действия сознания *(=karma-bhava)*.

III. Будущая жизнь.

11. *jāti* — перерождение.

12. *jarā=maraṇa* — новая жизнь, упадок и смерть.

Пять *skandha* наличествуют во время всего процесса; разные ступени получили свое наименование от преобладающих *dharma* (ср. примеч. 85). Первые две ступени указывают на возникновение жизненного процесса (*duḥkha=samudaya*).

С точки зрения будущей жизни № 8 — 10 выполняют те же функции, что № 1 — 2 по отношению к настоящей жизни. Поэтому система представляет собой вечно вращающееся "колесо".

ПРЕДИСЛОВИЕ

Импульс к созданию этого труда был дан Денисоном Россом, директором Школы восточных исследований в Лондоне, когда он попросил меня написать для "Бюллетеня Школы" обзор книги проф. Л. де Ла Валле-Пуссэна о нирване /1/. В процессе критического разбора ряда положений, затронутых в ней, мне пришлось заново пересмотреть позицию школы саутрантиков и ее предполагаемое "отрицание" нирваны. Эта школа представляла собой промежуточный этап между хинаяной и махаяной, и ее позиция не могла быть уяснена без понимания основных положений последней, что и побудило меня в дальнейшем вывести махаяническую концепцию Будды и его нирваны. В процессе этой работы различие между хинаяной и махаяной явилось неожиданным подтверждением тех взглядов и разъяснений технических терминов, которые содержались в моем труде "Центральная концепция буддизма", изданном Королевским азиатским обществом в Лондоне в 1924 г. Настоящий труд может рассматриваться по отношению к нему как дочерний и мог бы быть озаглавлен "Центральная концепция махаяны".

К этому труду я добавил также перевод главных частей тех работ Нагарджуны и Чандракирти, которые являются краеугольным камнем махаяны.

В процессе работы я извлек большую пользу из многих ценных советов моего друга проф. М.Тубянского, которому и выражаю свою признательность. Составление указателей имен собственных и санскритских слов — следствие бескорыстного труда госпожи Александры Шнейдер, которой я выражаю глубокую благодарность.

При чтении корректур мне помогала моя престарелая матушка, и, так как англичане стали у нас rara avis, мы вдвоем с ней несем ответственность за все несовершенства в английском стиле, которые могут быть обнаружены в этой книге.

При транслитерации санскритских слов я воздержался от употребления диакритического знака при задненёбном "n", так как его значение ясно и без этого.

I. ВВЕДЕНИЕ

Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений зтой религии и философии. Безусловно, никакая другая религиозная система не представлялась столь трудной для ясного определения. Мы сталкиваемся здесь со сложной терминологией, относительно которой существуют различные точки зрения и которая часто объявляется непереводимой и непонятной. В своем отчаянии некоторые ученые приходили к выводу, что религиозная и философская система мышления в Индии иная, нежели в Европе, что она не укладывается в ясно изложенные логические построения, а всегда полна неопределенных мечтаний, в значении которых сами их авторы не совсем уверены[1]. В одной из своих последних работ Л. де Ла Валле-Пуссэн[2] предпринял попытку пересмотреть заново вопрос о значении буддийского идеала нирваны, и он предостерегает с самого начала, что нам нечего ожидать чего-либо обнадеживающего от индийских источников[3]. Раньше, признается он, идея нирваны казалась ему очень неясной, но в последнее время он совершенно изменил свой взгляд и полагает теперь, что даже те туманные рассуждения источников, в которых он пытался разобраться, являются лишь более поздними добавлениями; что сначала нирвана означала простую веру в бессмертие души и ее блаженное пребывание в раю, веру, исходившую из практики черной магии.

На последующих страницах мы постараемся проверить те доводы, на которые опирается зто новое толкование, и добавить некоторые соображения о превратностях, которым подверглось зто буддийское понятие абсолюта, и о тех изменениях, которые, по нашему мнению, оно претерпело в течение первой тысячи лет своей истории.

II. БУДДИЗМ И ЙОГА

В VI – V вв. до н.з., во времена, непосредственно предшествовавшие возникновению буддизма, Индия была охвачена философскими исканиями. Множество воззрений и систем возникало и активно пропагандировалось среди раз-

[1] Покойный профессор Г.Бюлер вынес совсем другое впечатление от долгого общения с индийскими пандитами в их стране. Он обычно повторял своим ученикам, если был в затруднении от какого-либо сложного текста, следующее: "То, что сделал брахман, надо выбросить!", так как часто это было что-нибудь очень простое и ясное, но выраженное посредством специальной научной терминологии.

[2] L. de la Vallée Poussin. Nirvana. – "Etudes sur l'histoire des Religions". Paris, 1925, № 5.

[3] Там же, с.XI – XII.

личных классов ее населения[4]. Широко были распространены материалистические учения, отрицавшие какое-либо существование индивида после смерти и любое воздаяние за нравственные и безнравственные поступки. Ортодоксальная брахманская община также была разделена. Часть ее придерживалась старой жертвенной религии, которая обещала своим приверженцам вознаграждение в виде блаженного существования в небесном раю. Другая ее часть оказывала с давних пор предпочтение монистическому воззрению на мир и истолковывала награду высшего блаженства как растворение личности в безличном, всепоглощающем абсолюте. Позднее некоторые брахманские круги выдвинули идею вечной индивидуальной души[5], которая, после того как она была связанной во многих существованиях, должна наконец вернуться к своему истинному состоянию чистого духа, как к награде за накопленные заслуги.

Между материалистами, отвергавшими воздаяние, и этерналистами, которые представляли себе возврат к чисто духовному состоянию, Будда избрал среднюю позицию. От этерналистов он заимствовал учение о постепенном накоплении духовных заслуг через ряд прогрессирующих существований, но он питал отвращение к их учению о вечном духовном принципе.

Насколько мы можем уяснить себе его философскую позицию, нам кажется, что на него произвело большое впечатление противоречие, заключающееся в допущении вечного, чистого духовного принципа, который по непонятным причинам осквернялся /2/ всей грязью мирского существования только для того, чтобы позднее возвратиться опять к своей первозданной чистоте. Это привело его к отрицанию всякого постоянного принципа. Материя и дух представлялись ему в виде расщепленных на бесконечный процесс мимолетных элементов (*dharma*) единственных конечных реальностей наряду с пространством и уничтожением. Концепция безличного мирового процесса /3/ была, возможно, подготовлена идеей о безличной, единственной в своем роде субстанции мира, как это было развито в упанишадах. Расчленение мира на его материальные и ментальные элементы было, вероятно, до известной степени подготовлено школой санкхья. Оригинальность позиции Будды состояла в отрицании субстанциональности вообще и в обращении мирового процесса в согласованное появление раздельных мимолетных элементов. Отказавшись от монизма упанишад и дуализма санкхьи, он создал собственную систему наиболее радикального плюрализма. То, что сущность и отправная точка буддизма были спекулятивны, кажется очень ясным, если мы отнесемся с доверием к све-

[4] Этот период совпадает с периодом философской активности в Китае и в Греции, ср. P.Masson Oursel. La philosophie comparée. Paris, 1923, c.56.

[5] Ср. H.Jacobi. Die Indische Philosophie. — "Das Licht des Ostens". Stuttgart, 1922, c.150.

дениям о других странствующих учителях, бывших современниками Будды и часто вступавших с ним в споры, которые носили умозрительный характер. Преобладающими были вопросы этики и проблема воздаяния, но они всегда были тесно связаны с определенной системой онтологии и учения о конечном освобождении[6].

Если мы сделаем усилие для того, чтобы полностью понять позицию философа, для которого вселенная представляется бесконечным процессом отдельных элементов материи и духа, появляющихся и исчезающих, без реальных личностей и без постоянной субстанции, и если мы будем помнить, что этот философ страстно искал теоретическую основу, на которой можно утвердить нравственность, то мы должны признать, что его положение было не из легких. Стремясь избегнуть противоречий этернализма, монизма и материализма, он сам был поставлен в положение полного противоречия: противоречия нравственного закона без личности, к которой этот закон был бы привязан, и спасения без существования того, кто намеревается достичь цель, которую мы так или иначе понимаем под спасением.

Мы лучше поймем решение, к которому пришел Будда, если примем во внимание специфический индийский склад ума, его идею успокоения как единственного реального блаженства, которое может дать жизнь. Буддийский святой (*ārya*) смотрит на мирскую жизнь как на несчастливое бытие, полное нескончаемой суеты. Его цель — избежать движения феноменальной жизни и перейти в состояние абсолютного покоя, состояние, при котором все эмоции и все конкретные мысли навсегда остановились. Средством достижения этого успокоения является глубокая медитация (*yoga*) /4/, техника которой была развита в Индии с древнейших времен.

Картина мира, которая явилась духовному взору Будды, представляла, таким образом, бесконечное число отдельных мимолетных сущностей, находящихся в состоянии безначального волнения, но постепенно направляющихся к успокоению и к абсолютному уничтожению всего живого, когда его элементы приведены один за другим к полному покою. Этот идеал получил множество наименований, среди которых нирвана было наиболее подходящим для выражения (понятия) уничтожения. Этот термин, возможно, был добуддийским и относился ранее к брахманскому идеалу растворения индивида в универсальном целом (*brahma-nirvāṇa*)[7].

Награда за добродетельную жизнь и строгое выполнение всех религиозных обязанностей состояла для ортодоксального брахмана в блаженном пребывании на небесах. Для

---

[6] Ср. сообщения о странствующих учителях, собранные B.C.Law. Historical Gleanings, Calcutta, 1922, ch. II, III.

[7] См. сведения, собранные: E.Senart. "Album Kern". Leiden, 1903, с.104 и J.Dahlman. Nirvāṇa. Berlin, 1896. Die Sāṃkhya Philosophie. Berlin, 1902. Определение Сенаром нирваны как "простого эквивалента брахмы", как будет видно далее, правильно только по отношению к махаянической нирване.

брахманствующего мониста она заключалась в погружении в безличный абсолют. Буддисты не могли предложить ничего иного, кроме успокоения жизни и ее полного уничтожения — результата, который, будучи взятым сам по себе, был недалек от того, что предлагали простые материалисты. Последние обещали уничтожение после каждой жизни, Будда также обещал уничтожение, но после долгого ряда добродетельных усилий и углубленной медитации. Этот результат должен был показаться странным не только европейским ученым. Хотя отрицание души как отдельной субстанции было им хорошо знакомо, они не были подготовлены к тому, чтобы этот принцип был настолько ясно выражен в столь давнее время и в такой отдаленной стране, как Индия, и причем не в системе скептицизма, а в религии. Многочисленны были также и индийские голоса, которые протестовали против такого радикального отрицания личности.

В самой буддийской общине это отрицание вызвало оппозицию, которая, делаясь все сильнее и сильнее, привела спустя 500 лет после кончины учителя к тому, что может быть названо совершенно новой религией, основанной на совершенно ином философском фундаменте.

Явные противоречия раннего буддизма истолковывались различно. Допускалось, что Будда либо не питал интереса к философским спекуляциям /5/, либо, подобно многим другим основателям религий, был неспособен к ясному логическому мышлению. Мы же теперь имеем дело с попыткой реконструировать тот вид буддизма, который совершенно не имел спекулятивных тенденций, и отнести его философскую часть к более поздней дате, к которой принадлежит окончательное завершение палийского канона.

Таким образом, допускается, что существовал первоначальный буддизм, совершенно другой и даже, по-видимому, совершенно противоположный тому, который позднее находит свое выражение в палийском каноне. Пессимизм, нигилизм /6/, отрицание души, психология без души, уничтожение как предельный конец — все эти характерные признаки, которые выделяют буддизм из среды других религий, как индийских, так и неиндийских, не существовали[8]. Это был буддизм самого Будды, который был радикально отличен от всего того, что появилось позднее, в исторические времена буддизма. Следствием этой гипотезы о простом вероучении, предшествовавшем историческому буддизму, является попытка интерпретировать последний в свете первого.

Но если все или почти все доктрины, содержащиеся в наших древнейших документах, суть позднейшие домыслы, то что же проповедовал тогда сам Будда и что в III — II вв. до н.з. (ибо это наиболее вероятная дата, приписываемая палийскому канону в его окончательной форме)

---

[8] Указ. соч., с.17, 27, 32—34, 46, 52, 115—116, 125, 129, 132 и т.д.

было вытеснено другим, вымышленным буддизмом? Мы имеем на это определенный ответ: это йога (с.11). Но это лишь частично разрешает вопрос, ибо если мы спрашиваем, что такое йога, то нам отвечают, что это с трудом поддается объяснению, "rien de plus malaisé" (там же). Тем не менее на следующей странице нам сообщают, что йога — не что иное, как вульгарная магия и чудотворство в соединении с практикой гипноза. Это означало бы, что Будда не был последователем некой философской системы в духе Патанджали, где психология транса играет видную роль в решении определенных проблем, но что он был или простым колдуном, который безусловно не думал об отрицании существования души либо об установлении психологии без души, или же просто пессимистом. Не только утверждается, что практика йоги существовала в Индии до возникновения буддизма (что, конечно, весьма вероятно), но создается впечатление, что автор готов отстаивать точку зрения, согласно которой сам буддизм, т.е. подлинный буддизм, и даже палийский канон не содержат ничего, кроме невразумительного волшебства[9]. Как же иначе можно понять следующие определенно высказанные суждения? "Йога, из которой вышел буддизм, не имела умозрительных тенденций" (с.53), т.е. она была "технической системой, совершенно чуждой всякому нравственному, религиозному или философскому воззрению" (с.12)[10]. Одним словом, она была магией и чудотворством. "В этих условиях", т.е. в условиях йоги без умозрительных тенденций, "буддизм хинаяны оставался одним и тем же, начиная с Махавагги и кончая Буддхагошей, т.е. это была йога в чистом виде" (с.53)[11].

[9] Подобная же тенденция проявляется и в другой недавно вышедшей книге: A.B.K e i t h, Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923. Буддизм представлен здесь как продукт "варварского века" (с.26), Будда — как "пустой и вульгарный кудесник" (с.29), буддийские философские понятия — как отсутствие "и системы и зрелости, что является фактом, исторически отразившимся в негативизме махаяны" (с.4).

[10] Подобные же мнения высказали H.B e c k: "Весь буддизм есть не что иное как йога" (Buddhismus, II, Leipzig, 1919, стр.11), Ed.Lehman (Buddhismus, København, 1905, c.49), N.Söderblom (La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. P., 1901, с.397 и сл.) и Fr.Heiler (Die Buddhistische Versenkung. München, 1922, с.7 и в других местах). Все эти авторы сами в той или иной степени мистики. Они воображают, что нашли в буддизме что-то, близкое по духу их собственным эмоциям. Буддийский мистицизм для них мало чем отличается от христианской набожности (ср.: Fr.H e i l e r. Die Buddhistische Versenkung, с.51 и сл., 61 и сл., 66). Отождествление буддизма с йогой у Валле-Пуссэна, по-видимому, вызвано совсем другими чувствами, он поэтому обращает буддизм в магию и колдовство.

[11] Валле-Пуссэн старается воздействовать на своих читателей тем, что он находится в согласии в Э.Сенаром, но, насколько я могу

Здесь мы хотели бы отметить, что положение индийской философии было бы действительно безнадежным, если бы столь свойственная ей концепция, так основательно и тщательно развитая во всевозможных деталях, концепция, которой посвящена целая система, была бы чем-то смутным и неопределенным. Йога определяется как сосредоточенная мысль (*samādhi*) или направление внимания на одну точку (*ekāgratā*) с повторением этого настойчиво и постоянно (*punaḥ punaḥ cetasi niveśanam*). Она синонимична с *dhyāna* и *samāpatti*, которые означают то же самое[12]. В соответствии со своеобразием санскритского языка все эти термины могут быть использованы в смысле существительного, означающего объект действия (*karma-sādhana*), в смысле существительного, являющегося инструментом действия (*karaṇa-sādhana*), и в смысле существительного, означающего место, где происходит действие (*adhikaraṇa-sādhana*)[13]. Таким образом, йога и *samādhi* означают или сосредоточенную мысль самое по себе как физическое состояние, или эту же са-

судить, без достаточных оснований. Возникновение буддизма представлялось ранее как нечто привнесенное от идеологии упанишад или идей санкхьи. Однако Э.Сенар показал (Revue de l'Histoire de Religions, т.42, с.345), что совпадения с йогой Патанджали более многочисленны и поразительны. Хотя теперь доказано Г.Якоби (см. JAOS, 31, 1 и сл.), что эта работа значительно более поздняя, чем предполагал Э.Сенар, и, в свою очередь, в некоторой части сама подверглась влиянию буддизма, совпадения, указанные Э.Сенаром, остаются вескими и не подлежат отрицанию. К этому можно теперь добавить, что идеи йоги нашли себе путь и во многие другие индийские философские системы. По-видимому, главный вывод Сенара следует отнести к условиям добуддийского времени (там же, с.364).

[12] Тонкая разница между этими терминами, допущенная в Y.S.II.29 и III.2—4,11, и переведенная проф. Дж.Вудсом как "единственность намерения, созерцания и сосредоточения", так же как и определение йоги как "ограничение неустойчивости духовного вещества" (там же, I.2), — особенность этой системы. Проф. М.Анесаки и проф. Дж.Такакусу, ERE s.v. *dhyāna* допускают, что *samādhi* является результатом, архатством, а *dhyāna* — одним из средств. Но это противоречит "Абхидхармакоше", добавл. VIII, 1, где *samāpatti-dhyāna*, "сосредоточение", отличается от *upapatti-dhyāna*, "бытия в одном из мистических миров". Что *samādhi* имеет также общее значение, ясно из места этого термина среди *citta-mahā-bhūmika*, где он определяется как *citta-ekagratā*, ср. мою "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L., 1923, с.100). Когда сосредоточенное созерцание здесь на земле сопоставляется с рождением в воображаемом высшем мире вечного транса, то соответственно употребляются термины *samāpatti* и *upapatti*, причем первое объясняется как *sama-āpatti* = *sñoms-par-ḥjug-pa*; ср. ниже мнение Шрилабхи.

[13] Много недоразумений происходит от несоответственных переводов термина *saṃskāra*, имеющего двойственное значение. Он означает или силу, *saṃskriyate anena* = *saṃskāra* = *sambhūya-kari*, или элемент *saṃskriyate etad* = *saṃskṛta-dharma*.

мую мысль как метод, посредством которого возникло это состояние, или же место, где оно было создано. Обычно термин *samāpatti* употребляют в последнем смысле, как обозначение мистических миров, где обитатели вечно погружены в транс. Он приемлем для всех восьми планов мистического бытия, в которых обитатели, образно говоря, рождаются мистиками. В этом смысле указанный термин противопоставляется мирам грубых тел и чувственных желаний (*kāma-dhatu*), обитатели которых обладают беспорядочными неконцентрированными мыслями. Это наиболее принятое значение термина; в более специальном значении он пригоден только к четырем высшим планам бытия, к нематериальным мирам (*arūpa-dhatu*). В этом случае он противопоставляется четырем низшим мистическим мирам, которые особо именуются как четыре *dhyāna*. Слово *samādhi* имеет также общее и специальное значение. Оно может означать или обычную способность сосредоточенного внимания, или развитое сосредоточение. Тогда оно становится мистической силой, которая может перенести находящегося в созерцании в высшие миры и совершенно изменить жизнь. Йога обычно употребляется именно в этом значении, но духу санскритского языка не противоречило бы употреблять его во всех трех смыслах (*yujyate etad iti yogaḥ*, *yujyate anena iti yogaḥ*, *yujyate tasminn iti yogaḥ*). Неясности, если таковые могут быть, касаются подробностей, возникающих при анализе этого понятия, но не самого понятия. Для сверхъестественных сил используется термин *ṛddhi* /7/, но, конечно, если предполагается, что сосредоточение вызывает сверхъестественные мистические силы, то метафорически первый термин может быть употреблен вместо второго. Контекст всегда подскажет читателю, какое значение имеется в виду в каждом конкретном случае.

Будучи очень далеким от вульгарной магии и чудотворства, буддийское учение о йоге содержит следующее философское построение, которым, по моему мнению, не может пренебречь история философии и которое она должна принять во внимание.

Его основная идея состоит в том, что сосредоточенная медитация стимулирует условия для достижения состояния успокоения. Созерцающий человек противоположен человеку активно действующему. Жизнь в этом случае расчленяется на ее активные элементы (*saṃskāra*) с перспективой их последовательного сведения к конечному покою и уничтожению.

Личность (*pudgala*), в которой другие системы предполагают наличие постоянного духовного принципа, душа (*ātma*) в действительности есть лишь пучок элементов или сил (*saṃskāra-samūha*) и поток сознания (*santāna*). Она не содержит ничего постоянного или субстанционального, она *anātma*. Это означает, что в соответствии с общей идеей радикального плюрализма духовная часть индивида состоит из отдельных элементов (*dharma*), совершенно так же как

его физическая структура состоит из атомов[14]. Хотя и отдельные сами по себе, эти элементы связаны вместе законами причинности (*heti-pratyaya*). Некоторые из них появляются всегда одновременно, они сателлиты (*sahabhū*); другие же следуют друг за другом в последовательных моментах, в этом случае они однородны (*niṣyanda-phala*) и создают цепи моментов (*kṣaṇa-santāna*). Закон причинности называется поэтому законом взаимозависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*). Число психических элементов (*arūpino-dharma*) в каждый данный момент индивидуальной жизни различно. Оно может быть весьма значительным, ибо неразвитые, дремлющие способности также считаются существующими в потенции. Это обстоятельство даже вызвало насмешки со стороны саутрантиков с точки зрения невозможности действенного сосуществования такого огромного числа отдельных элементов в одном-единственном моменте[15]. Во всяком случае, одни из них постоянны и наличествуют в каждом моменте, другие появляются лишь при известных условиях. По-видимому, способности десяти различных видов[16] всегда присутствуют. Они именуются как общие способности (факторы) (*citta-mahā = bhūmika*), и среди них мы находим и способность созерцания, *samādhi* или *yoga*, которые нравственно безразличны. К ним добавляется определенное количество нравственно положительных или отрицательных свойств. Элементы, которые объединяются в одном моменте, изменяются не только в числе, но они изменяются и в интенсивности (*utkarṣa*). В одном индивиде в определенное время определенный элемент может преобладать, в то время как в другом индивиде или же в другое время в этом же самом индивиде может получить преобладание другой элемент[17].

Среди постоянно существующих элементов два являются исключительно ценными; если им дать должную возможность

---

[14] Теория отдельных элементов (*dharma*) подробно изложена проф. О.Розенбергом в "Проблемах буддийской философии". Пг., 1918 (ныне переведено с русского на немецкий его вдовой, Гейдельберг, 1924, а также мною в "The Central Conception of Buddhism...").

[15] Яшомитра, прил. к "Абхидхармакоше" II.40, подсчитывает, что в первый момент наличествует 27 дхарм, в шестом будет 486 и т.д., *iti ananta-dravyā (prāṇinaḥ) pratisantāna-śarīra-kṣaṇe bhavanti*. Если бы все эти элементы были веществом, оказывающим сопротивление, говорит Васубандху, то для них не хватило бы места во всей вселенной...

[16] Ср. таблицы в "The Central Conception...", с.100, см. также наст. том, с.187—198.

[17] Мы соответственно говорим "я помню", "я думаю", "я желаю", но это не означает, что в тот момент, когда я желаю, я не думаю, или, что в тот момент, когда я вспоминаю, я не желаю. Всякое сознание рассматривается как состоящее в каждый данный момент из собрания ментальных атомов, способностей (*saṃskāra*) или элементов (*dharma*).

полного развития, они делаются преобладающими и меняют характер индивида и его нравственную ценность. Это способность оценивающего анализа (*prajñā*) и способность сосредоточения наших мыслей на одной точке, исключая все другие посторонние мысли и действия. Это и есть *samādhi* или *yoga*. Указанные элементы могут быть совершенно неразвитыми и незначительными в личности. *Prajñā* в этом случае называется *mati;* но это та же способность, которая, будучи развита полностью, становится трансцендентным знанием (*prajñā amalā*). Жизнь простых смертных управляется неведением (*avidyā*), которое является оборотной стороной *prajñā*, а не просто отсутствием этого качества. Это отдельный элемент, который, вероятно, действительно присутствует в каждом обычном человеке наряду с его дремлющей способностью мудрости. Но это (неведение) не постоянное свойство: оно может быть подавлено (*prahīna*) и совершенно выброшено из потока сознания, который делается тогда чистым или безгрешным (*ārya*).

Итак, нравственный закон, нравственный прогресс или нравственное воспитание человека понимаются как борьба внутри потока (*santāna*) между хорошими (*kuśala*), благородными свойствами человека и его дурными (*akuśala*) или скверными наклонностями. Поскольку элементы являются ex hypothesi отдельными и моментальными, они не могут реально воздействовать друг на друга. Несмотря на это, наличие оскверняющего неведения и другие посторонние свойства делают весь поток нечистым. Все элементы теряют тогда свою чистоту, и даже центральный элемент — чистое сознание, или чистое чувствование (*vijñāna*) /8/, — подвергается тому же (*kliṣṭa*, *sāsrava*). По-видимому, специальный закон причинности (*sarvatraga hetu*) объясняет тот факт, что элементы потока или все чисты у святого, или же все загрязнены у обыкновенного смертного[18].

Именно частью этой системы является глубокая вера во всех буддийских странах в то, что благородные и возвышенные способности в конце концов восторжествуют. Дурные свойства (*kleśa*) делятся на два класса, поскольку один класс может быть исправлен познанием, иначе говоря, рассудком, а другой только сосредоточенным вниманием. Первый именуется *dṛṣṭi-heya*, а второй — *bhavanā-heya*[19]. Конечно, естественным и даже обыденным является тот факт, что некоторые из наших недостатков и пороков могут быть искоренены знанием, а другие — только концентрированным вниманием. Но способность сосредоточения, если она развита полностью, имеет большую силу[20]. Она становится тог-

[18] AK II, 54, 57; IV, 9; V, 12.
[19] Там же, I,40.
[20] Когда *samādhi* достигло полного развития, оно стало преобладающим элементом в собрании элементов (*saṃskāra samūha*), составлявших индивид. Тогда одиночный термин *samādhi* может быть употреблен для этого элемента с его сателлитами, в этом случае он становится синонимом для индивида или его пяти скандх. Ср. AK, доп. к VIII,I. то же относится и к развитому *prajñā*.

да мистической энергией, которая может совершенно остановить жизнь. На пути спасения это последний и наиболее решающий шаг. Эта сила может также перенести индивид в высший план бытия, и тогда он перерождается или переносится в область эфирных тел (*accha*, *bhāsvara*)[21], в сферу очищенной материи (*rūpa-dhātu*) или в еще более высокие сферы чистых духов (*arūpa-dhātu*).

Здесь мы покидаем почву реальности и входим в миры мистики. С этой точки зрения бытие делится на три различные сферы /9/. Это деление в действительности двойственное — на мистические миры (*samāpatti*) и на немистические, т.е. наши грубые миры чувственных желаний (*kāma-dhātu*). Последние включают в себя ады, землю и низшие небеса, где живут боги, которые наслаждаются жизнью подобно людям. Положение, приписываемое богам в этой сфере, очень характерно для буддийской и джайнской религий. Эти боги не высшие существа в нравственном смысле. Для нравственного прогресса и спасения положение человека предпочтительнее. Говоря специальным языком, мы скажем, что боги *kāma-dhātu* представляют собрание элементов всех 18 категорий (*dhātu*). Ни один из них (богов) не приведен в состояние покоя через йогу. Все они преисполнены страстей и превосходят человека лишь своей силой, а не своим нравственным поведением[22]. Мистические миры далее делятся на два класса — те, в которых обитатели обладают эфирными телами, и те, в которых они не имеют физического строения. Способность сосредоточения (*samādhi*, *yoga*) получила здесь преобладание, она стала центральным элементом, а все другие — ее сателлитами. Воображение построило над небесами чувственных богов ряд мистических миров. Они точно соответствуют степеням транса, которые постепенно достигаются или которые предполагается достигнуть через мистику. Чисто духовных областей (*arūpa-dhātu*) четыре. Их обитатели погружены в созерцание (*samāpatti*) какой-либо единой идеи: или идеи бесконечности пространства или бесконечности мысли, или идеи пустоты, или же просто погружены в дремотное полусознательное состояние, близкое к каталепсии, т.е. к состоянию, где сознание совершенно остановилось. Миров эфирных тел также четыре, причем точно соответствующих первым начальным степеням транса (*dhyāna*), и они соответственно обозначаются как миры первой, второй, третьей и четвертой *dhyāna*.

Поскольку наше материальное тело состоит из элементов 18 видов, то четыре из них бездействуют в мирах эфирных тел. Органы обоняния и вкуса, и соответствующие им два вида чувствования не существуют потому, что эти существа не имеют потребности в какой-либо твердой пище, а также в пище, принимаемой кусками, разжевываемой и глотае-

---

[21] СР. АКВ, доп. II, 12.

[22] Высшие планы этих чувственных богов нравственно чище, чем низшие, они постепенно приближаются к более высокому нравственному уровню миров транса. Ср. АК III, 70.

мой[23]. Их питание духовное. Это представление базируется, очевидно, на том факте, что мистики, будучи глубоко погруженными в созерцание, совершенно забывают о пище, вследствие чего органы запаха и вкуса теряют у них право на существование, будучи совершенно подавлены мистической силой йоги. Но физические органы, т.е. нос и язык, остаются, ибо их отсутствие изуродовало бы внешний вид. Все тела прекрасны, ни одно из них не искалечено. Их способности зрения и слуха безграничны, они обладают *divya-cakṣuḥ* и *divya-śrotram*[24]. Их осязательные чувствования такие же, как характерные приятные ощущения телесной легкости и непринужденности (*prasrabhi*), которые вызывают в мистике чувство подъема. Их движения поэтому необычайно быстры и ловки. Но способности обоняния и вкуса совершенно отсутствуют, ибо их пища нематериальна. Они не нуждаются в одежде[25] и рождаются с легким эфирным покрытием, которого им хватает на всю долгую жизнь. Также они не нуждаются в жилищах. Каждый вновь родившийся находит для себя дом, предусмотренный для него кармой, т.е. природой. Явление пола одухотворено и тела не имеют органов, производящих потомство, хотя последнее их не уродует. Грубых половых страстей совершенно не существует, но нет также и полного безразличия. Чувства деликатны. Рождение нового существа свободно от мук и грязи. Новорожденное дитя не появляется из матки женского существа, оно призрачно (*upapāduka*). Те, кто оказываются ближе к его месту рождения, те и будут его родителями[26]. Никакого правительства[27], конечно, не нужно в этом обществе, ибо там нет ни преступлений, ни грубых страстей. Полное отсутствие страстей означало бы и полное отсутствие волевых актов, а это, по индийским понятиям, совершенно остановило бы жизнь и было бы нирваной. Но этого здесь нет, поскольку все чувства смягчены. Чувство ненависти (*pratigha*) отсутствует совершенно, а другие чувства представляют собою скрытое безразличие (*nivṛta-avyākṛta*)[28].

По-видимому, воображение человека, нарисовавшего эту картину, был ли это Будда или кто-либо другой, руководилось мыслью, что физический труд есть проклятие человечества. Поэтому воображается такое состояние, при котором в нем нет нужды, так как пища, одежда и жилище обеспечиваются естественным путем. Другое свойство, унижающее достоинство человеческого рода, — грубая сексуальность любви также совершенно отсутствует. Так из трех побудительных мотивов человеческих действий на земле: богатства, любви и долга (*artha-kāma-dharma*) — лишь послед-

---

[23] Там же, I,30, III,39.

[24] Они имеют телескопы и телефоны, как выразился в разговоре со мной один монах в Монголии.

[25] АК, III, 70.

[26] Там же, III, 71.

[27] Там же, III, 98.

[28] Полные сведения о буддийских небесах даны проф. Г.Кирфелем (H.Kirfel. Die Kosmographie der Inder. Bonn, 1920, с.190 и сл.), но их связь со степенями погружения в йогическое созерцание указана лишь по отношению к 4 *samāpatti* на с.198. Ср. также B.C.Law. Heaven and Hell. Calcutta, 1925.

ний продолжает оказывать свое беспрепятственное влияние в мирах мистики. Тем не менее среди их обитателей нет абсолютного равенства. Там имеются возвышенные и обычные личности. Качество состояния "простого человека" (*pṛthag-jana*) может случайно проявляться и в этих областях. Во всяком случае, некоторые из школ спорят по этому поводу[29]. Детали этой картины вызвали большое число противоречий, и даже ныне мы можем встретиться с буддийским монахом, который с необычайным оживлением будет обсуждать некоторые спорные вопросы, касающиеся этой темы.

Абхидхарма обсуждает вопрос, обязательно ли родиться в мистических мирах для того, чтобы обладать всеми мистическими силами, имеющими там место, или же возможно обладать ими, даже пребывая на земле в сфере грубых тел. Мы находим на это следующий ответ[30].

"Бывают существа, живущие здесь на земле, в сфере грубых тел (*kāma-dhātu*), и имеются другие, живущие в первом, втором и высшем мирах эфирных тел (*prathama-dhyānādi*). Все они — обладатели тела, способности видеть и соответствующих видимых объектов. Необходимое ли это правило, чтобы тело, зрение и объект — все принадлежали к одному плану бытия, или возможны такие существа, у которых зрение и объекты принадлежат другому миру, чем их тела? Мы отвечаем, что различные комбинации каждого элемента возможны.

Если существо родилось на земле и оно рассматривает окружающие его объекты своим обычным органом зрения, то все три элемента будут принадлежать к одной и той же сфере. Но если этот же самый человек приобретает мистическую силу зрения, характерную для первого мира транса, то комбинация изменится. Тело и окружающие объекты останутся теми же самыми, что и раньше, но способность видения и соответствующие ощущения будут теми, которые характерны для первого мира транса. Если помимо этого он достигнет степени мистического сосредоточения, в котором изменились все объекты, то тогда тело его останется на земле, а его способность видения, его зрительные ощущения и его внешний мир — все они будут относиться к миру мистическому... Это существо, оставаясь в плане грубых тел, может приобрести способность видения, характерную для второго и высшего мира. Могут возникнуть соответствующие комбинации, которые мы легко можем себе представить по аналогии с тем, что было изложено... Далее, если обитатель первого мистического мира рассматривает окружающие его объекты своей собственной способностью видения, то все элементы будут принадлежать к его собственному плану бытия. Но если он посмотрит вниз на план бытия, который ниже его, то его тело, его зрение и его ощущения останутся его собственными, хотя его объекты будут принадлежать другому плану. Обитатель первого мистического

[29] Ватсипутрии разъясняли тот факт, что лицо, достигшее в высшем мире состояния святого (*ārya*), могло иногда, несмотря на это, вернуться в состояние обычного человека по той причине, что какой-то элемент этого состояния (*pṛthagjanatva*) остался в нем дремлющим и не был совершенно искоренен к тому времени, когда он стал святым, ср. АК I, 40; II, 40.

[30] Извлечения из Абхидхармакоша-бхашьи (АКВ, с.88, 14—90, 7 (Bibl. Buddh. XX), ср. Валле-Пуссэн, перевод, с.93 и сл.

мира может приобрести силу зрения, характерную для второго мистического мира, и т.д. Соответствующие комбинации могут быть легко представлены.

Однако есть и ограничения. Способность видения не может быть ниже того плана, которому принадлежит тело (не может быть эфирных тел с грубой способностью видения), но может быть грубое тело с мистической силой зрения. Обычные люди с обычной силой зрения не постигают высших миров, но обитатели высших миров могут постигать то, что происходит в грубых мирах, если они захотят этого. Орган зрения, связанный с определенным телом, может принадлежать или к своему собственному плану бытия, или к высшему, но он никогда не может опуститься до низшего плана. Но видимые объекты и зрительные ощущения или принадлежат к тому же плану, что и тело или же к низшему, но никогда не к высшему. То же относится и к способности слуха. Что касается способности осязания, обоняния и вкуса, то они всегда принадлежат к тому же плану бытия, что и тело".

Эти спекулятивные рассуждения помогают нам понять буддийское отрицание личной индивидуальности. Отдельные элементы, сочетающиеся в личности, могут даже принадлежать к различным планам бытия. Будучи определены реальным наблюдением, эти элементы через усилие воображения переносятся в высший план, где они продолжают сочетаться при изменившихся условиях в соответствии с теми же законами эволюции, *élan vital* или *karma* /10/, которые были установлены анализом действенных фактов. Работа философии напоминает здесь математический расчет. Если даны некоторые изменения в аксиоме существования, то, оставляя в стороне вопросы пищи, одежды и жилища, каковы будут соответствующие изменения во всех формулах личного бытия? Это ясно видно из следующей дискуссии в абхидхарме[31].

"Было определено, что 18 категорий (*dhātu*) элементов сочетаются для создания жизни в трех сферах бытия[32]. Поэтому спрашивается, сколько сочетается в сферах грубых тел, сколько в сферах эфирных форм и сколько в духовных мирах. Дается ответ — 18 в первых, 14 во вторых и 3 в последних. Все 18 элементов сочетаются, создавая жизнь в сфере грубых тел. "Они сочетаются" означает, что они неотделимы от него, они составляют этот мир. В плане эфирных тел пахнущие и вкусовые вещества отсутствуют, так же как и соответствующие им ощущения (*vijñāna*). Они представляют физическую пищу (*kavalī-kāra-āhāra*). Но эфирные тела принадлежат к существам, которые могут жить без такой пищи, у них нет к ней желания. Таким образом, отсутствуют ощущения запаха и вкуса, ибо их объект, — т.е. эта физическая пища, которая содержит пахнущие и вкусовые вещества, — не существует.

Возражение: Но в этом случае в этом мире не должно существовать и вещество, вызывающее сопротивление, так как оно тоже (часть) питательного вещества?

Ответ: Существует лишь та часть, которая не является пищей.

---

[31] Там же, с.52.2—53.3 (Bibl. Buddh. XX), перев. с.54 и сл.

[32] Ср. таблицы из "The Central Conception", с.97; см. также наст. том, с.187—198.

Возражение: Пахнущие и вкусовые вещества находятся в таких же условиях (часть из них не является пищей)?

Ответ: Вещество, вызывающее сопротивление, необходимо как поддержка для органов чувств, как поддержка для тел и как одежда для них. Но пахнущие и вкусовые вещества не требуются, так как нет физической пищи. Поэтому, раз отсутствует инстинкт в отношении подобной пищи, то и соответствующие вещества не существуют (т.е. не производятся кармой). Иначе обстоит дело с веществом, вызывающим сопротивление.

Мнение Шрилабха: Если кто-либо здесь (на земле) достигает экстаза сосредоточенным созерцанием, он продолжает видеть цвета, слышать звуки, и его чувство осязания приятно задето неким особым осязательным веществом, которое возникает одновременно с возникновением в нем высшей степени подъема (*prasrabdhi*), но запахи и вкусы отсутствуют. По этой причине, если существа перерождаются в этих мирах транса, то первые три органа чувств существуют, а запахи и вкусы отсутствуют".

Из этого отрывка видно, что условия жизни в сфере эфирных тел представляются путем перенесения личного мистического опыта в особый план бытия.

Очень интересная дискуссия возникает затем по поводу движущей силы природы, именуемой *karma*, которая в этой связи соответствует нашему понятию эволюции, или élan vital[33].

Она рождает в соответствии с систематическим планом и отвечая потребностям все разнообразие жизни в мире грубых тел и mutatis mutandis в воображаемых планах бытия, созданных мистическим опытом.

Такова теория йоги в хинаяне. Она совершенно иная в махаяне, где имеет место другое философское обоснование. Все способы, которые применяются для того, чтобы помочь сознанию сосредоточиться на одной-единственной точке, более или менее одинаковы во всех философских системах. В них нет абсолютно ничего буддийского[34]. Психологиче-

[33] Какое недоразумение возникает из неправильного перевода термина *karma*, ясно видно из перевода Валле-Пуссэном этого отрывка, AK II, 30, с.56. "Quelle est la cause de la naissance d'un organe, sinon un certain acte commandé par un désir relatif a cet organe". Это может лишь означать, что когда-то был человек, который, очевидно, не имел этого органа или же вообще не имел органов, но он проявил желание обладать некоторыми из них и совершил в соответствии с этим какое-то действие. После этого все люди, которые мирно существовали совершенно без органов, неожиданно приобрели их! Неудивительно, что индийская философия, представленная в таком виде, перестает быть привлекательной. О карме в буддизме см. О.Розенберг. Проблемы..., гл. XVI.

[34] Ф.Хейлер, с.47, следуя за Рис-Дэвидсом, думает, что (брахманская) йога — преимущественно физическая и гипнотическая система, в то время как буддийский метод созерцания интеллектуален и нравственен. Я не рискну подтверждать это мнение. В этом отношении, если и существует разница, то она ничтожна. Хейлер, очевидно, упускает

ский факт сосредоточения, который лежит в их основе, очень прост[35]. Если сосредоточение производить систематически, оно вызывает особые мистические состояния духа. Патанджали дал этому объяснение в соответствии с принципами философии санкхья. В хинаяническом буддизме это разъяснено с помощью системы радикального плюрализма. т.е. с теорией отдельных элементов (*dharma*), которые были классифицированы с точки зрения их постепенного угасания в нирване. Для буддизма очень характерна система небес или раев, где на своих средних и высших ступенях пребывают воображаемые существа, которые также называются богами, но являются на самом деле не чем иным, как врожденными мистиками, существами, у которых состояние транса является естественным. Это отличает буддизм от всех других религий и философских систем[36]. Это неотделимо также от понятия хинаянической нирваны, или так называемой нирваны шраваков. Согласно учению некоторых школ, высшие каталептические состояния транса являются вечными (*asaṃskṛta*) /11/, т.е. они не отличаются от нирваны[37]. Но, согласно учению большинства школ, нирвана даже выше этого. Это абсолютная граница жизни, угасание даже того вида тончайшего следа сознания, которое все еще остается в высшем из воображаемых миров каталептического транса.

III. МИСТИЧЕСКАЯ ИНТУИЦИЯ (YOGI-PRATYAKṢA)

Помимо этого вышеописанного общего назначения йоги и имеется и другое, специальное, являющееся субъективным дополнением первого. Оно проявляется как мистическая интуиция в отношении истинного состояния мира. Считается, что буддийский святой в момент мистического просветления

при своем пристрастном отношении к буддизму преклонение перед богом (*īśvara-praṇi-dhāna*) у брахманских йогинов. Процесс нравственного очищения последних очень живо описан проф. С.Дасгуптой (см. S.N.D a s g u p t a. The Study of Pātañjali, Calcutta, 1920, с.142 и сл., и другие работы этого автора).

[35] Покойный проф. О.Розенберг сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он обычно сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим. Внимание тогда сосредоточено, и легкое состояние экстаза заставляет вас забывать все жизненные невзгоды. Воинственные самураи перед походом на войну имели обыкновение пройти через курс йогических упражнений в каком-либо дзенском монастыре, и это имело благотворное влияние на их нравственное состояние, подкрепляя их мужество и стойкость.

[36] Интересно отметить, что боги Эпикура также статичны, бездеятельны и обладают эфирными телами особой атомной структуры.

[37] Ср. "Катхаваттху" (Kathā-vatthun, VI, 4). Йогачары также относят каталепсию к числу элементов *asaṃskṛta*.

внезапно постигает все мироздание с его грубыми и мистическими мирами так же живо и непосредственно, как если бы это было прямое чувственное восприятие. Психологический процесс этого постижения одинаково изучается и в хинаяне, и в махаяне, но его содержание — картина, которая возникает в этот момент, — совершенно различна в обеих системах. Как это будет видно далее, она соответствует их теоретической части — системе плюрализма, изучаемой в хинаяне, и монистическому взгляду, являющемуся центральной концепцией махаяны. Однако это внезапное просветление не приходит без тщательной подготовки. Будущий святой проходит длительный курс нравственной тренировки, внимательно изучая все детали соответствующего философского построения; и тогда, в момент внезапного озарения, то, что он перед этим пытался понять лишь теоретически, возникает перед ним с ясностью жизненной реальности. Начиная с этого момента он святой, весь его образ мыслей меняется; он непосредственно видит мир как бесконечное продолжение отдельных моментов в их постепенной эволюции к конечному уничтожению. В махаяне перед внутренним взором бодхисаттвы /12/ предстает совершенно иная картина, соответствующая теоретическому учению этой религии, нежели в хинаяне. Путь к спасению поэтому разделен на предварительный путь накопления добродетелей (*sambhāra-mārga*), на последующий курс тренировки (*prayoga-mārga*) и на путь просветления (*dṛṣṭi-mārga*)[38], причем последний мгновенен. Специально он называется восприятием четырех истин, причем это восприятие — исключительная принадлежность святого (*ārya*). Поэтому указанные истины называют четырьмя истинами святого (*āryasya satyāni*) /13/. Они выражают общее воззрение о том, что: 1) наличествует феноменальное бытие (*duḥkha*), 2) его побудительная сила (*samudaya*), 3) имеет место конечное угасание (*nirodha*), 4) существует путь для этого (*mārga*). В этой общей форме четыре истины принимаются всеми индийскими системами[39], и в них нет абсолютно ничего буддийского. Значение этих истин меняется в зависимости от того, какое в них вкладывается содержание, в соответствии с которым понимаются феноменальная жизнь (*duḥkha*)[40] и угасание (*nirvāṇa*). В границах самого

[38] Рис-Дэвидс (C.Rhys Davids. A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Centery B.C.Being a Translation of the Dhammasangani Compendium of States. L., 1900, с.256, примеч.2) называет это "умственным пробуждением", "интеллектуальным обращением", "некоторой исходной точкой для ума и сердца, с которой открылась обетованная земля нирваны и впервые установлен факт непостоянства". Под "фактом непостоянства", по-видимому, должна подразумеваться теория непостоянных *dharma*. Поэтическое описание dṛṣṭi-mārga, что то же самое, что и *srota-āpatti-phala*, имеет место в DN I, 76 и сл.

[39] О Четырех Истинах в системе ньяя-вайшешика см. ниже.

[40] Это *saṃskāra-duḥkhatā* или *pariṇāma-duḥkhatā*, что противоположно понятию *asaṃskṛta = nirodha*, ср. AK VI, 3. Этот вид *duḥkha* ближе к нашему понятию радости, чем страдания.

буддизма эти понятия подверглись в определенное время радикальному изменению. В раннем буддизме они соответствовали плюралистическому взгляду на мир, а в махаяне — монистическому пониманию вселенной[41].

В хинаяне процесс просветления описывается как двойной момент: он состоит из момента ощущения и момента познавания. Ощущение — это удовлетворение (*kṣānti = ruci*), после чего в последующий момент приходит интуиция, видение элементов бытия (*dharma-jñāna*). Интуиция относится сперва к окружающему грубому миру, а затем, как это всегда имеет место, она переносится в воображаемые миры транса (*anvaya-jñāna*). Так, в 16 последовательных моментах[42] интуиция будущего святого охватывает всю вселенную, ее истинные и воображаемые миры, и обозревает их в свете четырех ступеней их эволюции к успокоению. Высший момент просветления и является центральным пунктом учения о пути спасения. Огромная литература, особенно в махаяне, посвящена этому пониманию мистической интуиции[43].

Когда в позднейшие времена изучение абхидхармы было вытеснено изучением логики и эпистемологии, мистическое восприятие святого сохранило свое место среди различных категорий прямого познания, которые были тогда установлены. Прямое познание было тогда определено как не содержащее синтетических суждений (*kalpanā-poḍha*). Это было чистое ощущение, которое могло постичь лишь неопределенный момент в самом ощущении. Четыре истины, т.е. онтология, были сначала изучены и подтверждены логикой (*pramāṇena-viniścita*), а затем внезапно постигнуты так же ясно, как "зерно на ладони"[44]. Число моментов было тогда сведено к трем. В системе мадхьямика, где логика совершенно отрицалась, подготовка заключалась в ходе негативной диалектики, после чего интуиция трансцендентальной истины возникает как внутреннее убеждение (*pratyātma-vedya*)[45]. В обеих философских системах, представленных в буддизме, — в плюрализме хинаяны и монизме махаяны — имеется курс подготовки, созерцания и момент внезапного прозрения[46].

---

[41] В системе ньяя-вайшешика йогин постигает непосредственно в момент просветления атомы и все категории, ср. Praśastp., с.187,7.

[42] О 16 моментах см. АК VI, 18,25 и сл. у Валле-Пуссэна в его издании Mādh. vr. с.479, примеч. 4.

[43] Учебной книгой для изучения этой части махаяны является "Abhisamayālaṅkāra" Майтрейи-Асанги, из комментариев к которой 21 принадлежит только индийцам, не считая огромного числа тибетских. В секте "желтошапочников" главный изучаемый комментарий "Lam-rim-chen-po" великого Зонхавы, частично переведенный на русский язык Г.Цыбиковым.

[44] Ср. *Nyāya-bundu* и *ṭīkā*, с.11 (Bibl. Buddh. VII).

[45] Mādh. vr., с.493, 11.

[46] Согласно А.Бергсону (A.Bergson. De l'intuition philosophique. "Revue de Metaphysique et de moral". P., 1911), каждый великий философ имел хоть однажды видение всего мира, которому он

Если мы теперь попробуем ответить на вопрос о времени и истории буддийского учения о йоге, мы должны прежде всего полностью признать тот факт, что оно неотъемлемо от представления о плюралистическом мире отдельных элементов (*dharma*), постепенно эволюционирующих к угасанию[47]. Не исключена возможность, как мы установили в другом месте[48], что зерно этой теории древнее самого Будды. Во всяком случае, нет исторически подлинного буддизма без этой теории, без мистических миров и неотъемлемой части этого учения — философского разъяснения йоги. Вся практика йоги, которая не имела этой философской и нравственной цели, всякое колдовство и чудотворство, не исключая и брахманские жертвоприношения, были строго осуждены Буддой и квалифицировались как главные грехи[49]. Подробности состояний в мистических мирах и степени мистического созерцания всегда вели ко многим схоластическим противоречиям между школами, но мы можем с уверенностью утверждать, что в границах хинаянического буддизма не было места для пустого колдовства[50].

потом остается верен всю свою жизнь в серии попыток сформулировать это ви́дение умозрительно. Это и будет *dṛṣṭi-mārga* этого философа. В жизни Канта это было время, когда после многих лет литературной деятельности и философских размышлений ему явилась основная концепция "Критики чистого разума", после чего он написал: "Das Jahr 69 gab mir grosses Licht". Остаток его жизни был действительно проведен в повторных попытках ясной формулировки этого ви́дения. Предшествовавшее изучение и созерцание были, если можно так выразиться, его *sambhāra*- и *prayoga-mārga*.

[47] Предполагалось, что четыре *dhyāna* более раннего времени, чем четыре *samāpatti*, ср.: Fr.Heiler. Die Buddhistische Versenkung, с.43 и сл. Понятие эфирных существований в *rūpa-dhātu* как состоящее только из 14 *dhātu*, так как они не нуждались ни в какой физической пище, будет, очевидно, рационализацией мифа о нисхождении человека из одного из буддийских мистических миров, где обитатели питаются *samādhi*, ср.: DN III, 84 и сл. Вся теория, вероятно, существовала во время формирования палийского канона.

[48] The Central Conception..., с.65 и сл.

[49] Ср. статью о буддийской магии в ERE, где мистицизм, магия и обычные предрассудки определены недостаточно четко. В Brahmajālasutta, DN I, 9 и сл., мы имеем длинный перечень суеверий и магической практики.

[50] Если каждый сверхъестественный мир или силу,созданную воображением мистика, представить как магию, то тогда, конечно, не только хинаяна полна магии, но и христианство, особенно то, которое верит в чудеса, также не избежит этого укора. Поэтому ṛddhi и *abhijñā* должны скорее характеризоваться как мистически воображаемые силы с оговоркой, что "о реальности или нереальности мистического мира мы ничего не знаем" (B.Russel. External World. 1922, с.20). Очень интересны объяснения и некоторые подтверждения буддийских сверхъестественных познаний и сил, сделанные Ф.Хейлером (Fr.Heiler. Die Buddhistische Versenkung, с.33 и сл.).

Психология транса, действительно, характерный признак многих индийских систем, а не только буддизма. Она является почти неизбежной в той части каждой системы, которая называется "путь" (*mārga*) и где рассматриваются средства перехода из феноменального мира в абсолют. За исключением ортодоксальных мимансаков и материалистов, каждая индийская система именно в этой части (но не в других) содержит определенную долю мистицизма. Джайны, например, имели свое учение о йоге. Даже реалистичные и теистичные наяики при затруднениях в объяснении перехода в абсолют, т.е. из сансары в нирвану, прибегали к помощи не бога, а йоги[51]. Однако, подобно тому как европейский дух не всегда и не полностью свободен от мистицизма, так же и индийское сознание не всегда и не обязательно подчинено ему. Не говоря уже о многочисленных материалистических учениях, сами ортодоксальные мимансаки придерживались в отношении йоги мнения, которого, пожалуй, придерживается большинство из нас, поскольку мы не мистики, а именно что йога — это чистое воображение, такое же, как и любая другая фантастика[52]. Зная, что мимансака является старейшей философской системой Индии, чьи корни уходят к ведическим временам, мы сразу же можем дать должную оценку "историческому методу", который считает весьма возможным, что в Индии во времена Будды не могло существовать ничего другого, кроме грубой магии и чудотворства.

Общая участь всякой философии и религии — достижение предела, где дальнейшие объяснения становятся невозможными. Тогда призывается высший и мистический принцип, ибо обычные методы познания уже оказываются бессильными дать удовлетворение. У Декарта и Лейбница это бог, у многих индийских систем это йога как мистическая сила. Обращение к этой силе играет значительную роль в буддизме, но не иначе, как именно в указанном выше смысле.

IV. ВЕРА БУДДЫ В ЛИЧНОЕ БЕССМЕРТИЕ

Дополнительные доводы в пользу нефилософского характера раннего буддизма возникли из: 1) наличия в палийском каноне слова "бессмертный" среди эпитетов нирваны; 2) интерпретации двух отрывков, в которых сообщается, что Будда совершенно ничего не ответил, когда его спросили о нирване; 3) наличия в позднейшей литературе термина "реальность" (*vastu*) в связи с нирваной.

Краткий обзор ценности этих дополнительных аргументов будет здесь вполне уместен.

Как практическая, так и теоретическая часть буддизма сводится к идее угасания всех активных сил жизни в аб-

---

[51] О месте, которое занимает йога в системе ньяя-вайшешика см. ниже.

[52] Ср. Ślokavārt по поводу *pratyakṣasūtra*, 32.

солюте. Этот абсолют нирвана получает в эмоциональных отрывках тех текстов, где он встречается огромное количество epitheta ornantia, среди которых несколько раз встречается и термин "место бессмертия". Но что означает это бессмертие? Есть ли это бессмертие ведических времен? Блаженное существование среди предков на небесах?[53]. Или это гипотетическое бессмертие, что-то вроде рая Амитабхи /14/? Или нечто похожее на рай позднейшего вишнуизма? Ничего подобного! Ибо только одно слово встречается как эпитет нирваны — уничтожение. В буддийском воззрении, как мы видели, нет недостатка в раях, но нирвана находится вне всяких доступных воображению сфер — это абсолютный предел. Слова "бессмертное место" просто означают неизменное, безжизненное и бессмертное состояние, ибо под ним подразумевается место, где нет ни рождения (т.е. перерождения), ни смерти (т.е. повторной смерти)[54]. Люди входят в рай, будучи повторно рожденными в нем, но они навсегда исчезают в нирване, угасая в ней без остатка.

V. БЫЛ ЛИ БУДДА АГНОСТИКОМ?

Другой дополнительный аргумент извлечен из новой интерпретации хорошо известных отрывков канона, где говорится, что Будда ответил на ряд метафизических вопросов абсолютным молчанием. Буквально это аргумент a silentio. Рассматривая эти вопросы ближе, мы видим, что это были

---

[53] Валле-Пуссэн, по-видимому, думает, что все религиозное развитие начинается с идеи бессмертия души — теории, которая оказывается разбитой, если дело касается индийских религий. Доктор П.Туксен (P.Tuxen. Forestillingen om Sjaelen i Rigveda. — Det. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-phil. Meddelelser. II, 4. København, 1919) доказал, что такая идея совершенно отсутствует в "Ригведе". В старейших упанишадах переживающий себя *homunculus* представлен как скопление пяти элементов, которое растворяется и из которых возникает потом новая комбинация бытия. В этом можно увидеть предшественников пяти буддийских скандх. Идея души, в нашем понимании термина, появляется в метрических упанишадах и современна возникновению системы санкхья и джайнизма, которые, возможно, следует трактовать как своего рода добуддийский буддизм. Ср.: H.Jacobi. Cottesidee bei den Indern. Bonn, 1923, с.7 и сл., и мою "The Central Conception...", с.65 и сл.

[54] Эпитет "место бессмертия" употребляется также в связи с нирваной в брахманских системах, которые допускают безжизненную нирвану. Ср.: "Vātsyāyana" (изд. Vizian, с.30). Это означает место, где нет смерти, но не означает места, где вечная жизнь. Оно называется также "местом, где нет рождения", "*na jāyati, na jīyati, na mīyati ti amatam ti vuccati*" (коммент. к "Khuddaka", с.180). Как рождение всегда означает перерождение, так и смерть означает повторную смерть (ср.: H.Oldenberg. Buddha. B., 1890, с.46/.

метафизические вопросы такого рода: безначален ли мир или имеет начало, конечен ли он или бесконечен, каково состояние святого после смерти — это последнее означает, какова природа абсолюта. Рассказывается, что когда эти вопросы были обращены к Будде, то в одном случае ответа вообще не последовало, а в другом ответ гласил, что вопросы эти пусты. Как древние, так и современные индийские и европейские ученые не испытывали трудностей в согласовании этого случайного "агностицизма" с основными положениями палийского канона. Некоторые даже шли до конца, сравнивая эти оставленные без ответа вопросы с рядом тем, объявленных неразрешимыми в современной критической философии. И действительно, здесь можно обнаружить некоторое сходство[55].

Однако Валле-Пуссэн объясняет молчание Будды его неспособностью на философском поприще. Он не знал, что ответить![56]. Он был готов ответить на вопрос о существовании вечной души утвердительно, если спрашивающий предпочитал такой ответ, а в противном случае он не имел намерения и утверждать это (с.119). Это подтверждается ссылкой на Кумаралабху, который упоминается Васубандху во время долгой дискуссии о кардинальном принципе всех буддистов, не исключая "персоналистов" (пудгалавадинов), утверждавших несуществование субстанциональной души. Этот принцип здесь обсуждается мастерски, с полнейшей ясностью и со всеми возможными деталями[57]. Будда отрицает вечную душу, действуя против этерналистов, но сохраняет нравственную ответственность, действуя против материалистов. Обе крайности объявляются глупостью, против чего и направлено учение Будды, который нашел и основал "средний путь", избегающий опасности обеих крайностей. Как же могло случиться, что такое категорическое отрицание и выразительный протест против этих двух крайностей были истолкованы как молчаливое согласие с ними? Это такая же загадка, как и обращение палийского канона в наставление по чудотворству. Было бы интересно узнать, когда Будда "учил кого-либо существованию личности" (с.119), т.е. полному поощрению теорий *ātmavāda* или *satkāyadṛṣṭi*?

Во многих философских системах Запада и Востока, как древних, так и современных, сама реальность в своей сущ-

[55] Это вопросы, с которыми "человеческий ум в его естественном прогрессе обязательно должен столкнуться" (Э.Кант. Критика чистого разума. Пер. Макса Мюллера, с.340). Ср.: O.Franke. Kant und die altindische Philosophie. — Zur Erinnerung an Emanuel Kant. Halle, 1904, с.137—138.

[56] То же объяснение дается А.Б.Кейтом (A.B.Keith. Buddhist Philosophy in India and Ceylon, с.63).

[57] Переведено Валле-Пуссэном в его последнем томе "Абхидхармакоши", с.128 и сл., и мною Th.Stcherbatsky. The Soul Theory of the Buddhists. — "Известия Российской Академии наук", серия 6, т.13, № 15, 1919, с.823 и сл.

ности объявляется как нечто непознаваемое. Поэтому совершенно естественно находить в литературе сутр, где принят обычай общепонятного спора, способ воздействия на аудиторию путем молчания, когда речь идет о мистическом характере абсолюта. Махаянические сутры постоянно определяют его как "неизреченный", "непостижимый", "неопределимый" и т.д. Освещение вопроса о сущности абсолюта дано в "Vimalakīrti-sūtra" /15/. Эта проблема рассматривается там с разных сторон и, когда Вималакирти наконец просят высказаться , он отвечает молчанием. На это бодхисаттва Манджушри /16/ восклицает: "Великолепно! Великолепно! Недвойственность поистине выше слов!"[58].

Это характерно не только по отношению к буддийской литературе. Ведантисты прибегали к такому же средству, когда хотели указать на трансцендентальный характер их *advaita-brahma*. Шанкара сообщает о случае, когда вопрос о сущности брахмы был повторен три раза без получения какого-либо ответа[59]. Наконец, когда спросили: "Почему вы не отвечаете?", ответ гласил: "Я отвечаю (молчанием), но вы не понимаете меня". Позволительно ли на этом основании сделать вывод, что Вималакирти и те люди, к которым обращается Шанкара-ачарья, не имели сами обоснованного мнения об абсолюте или были настолько безразличны к этому вопросу, что предпочитали отвечать на него в зависимости от того, какой ответ хотел получить сам вопрошающий?[60].

VI. ПОЗИЦИЯ ПОЗДНЕЙШИХ ШКОЛ ХИНАЯНЫ

Валле-Пуссэн утверждает, что, для того чтобы избежать неясностей, мы должны создать очерк ("un schema d'ensemble") истории буддизма, что этот очерк должен быть согласован с тем общим представлением, которое мы имеем об истории древней Индии[61], и тогда интересующие нас

[58] Ср.: D.T.Suzuki. Outlines of Mahāyāna Buddhism. L., 1907, с.106 — 107.

[59] VS III, 2, 17.

[60] Васубандху (АК V, 22) сообщает, что у диалектиков во времена Будды было правилом отвечать молчанием на те вопросы, которые были неправильно сформулированы, в частности на все вопросы, касающиеся свойств несуществующих вещей. Проф. Г.Ольденберг верно замечает по поводу другого случая (H.Oldenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915, с.133): "Die eigenste Sprache dieser Mystik, wie aller Mystik, ist Schweigen".

[61] В это общее понятие об истории Индии, по-видимому, входит и мнение автора о ее социальной среде (milieu, с.10), в которой ничто, кроме темной магии, вообще не могло возникнуть, мнение, полностью разделяемое проф. Б.Кейтом. Было бы интересно знать мнение обоих этих авторов о "среде", в которой возникла грамматика Панини — одно из величайших произведений человеческого гения.

частные вопросы сразу будут решены, если они найдут свое место в этом историческом обзоре (с.XX). Эта схема, по-видимому, будет следующей. Сначала имела место простая вера в душу и ее бессмертие и примитивное учение неопределенного характера, главным образом черная магия. Позднее возникло учение, когда простая вера была засорена путаной идеологией, и это позволяет нам поставить вопрос, не был ли в этот период буддизм гнозисом. Наконец, буддизм получил надстройку из бессодержательной схоластики, и мы сталкиваемся в нем со схоластическим периодом совершенно так же, как это имело место в средневековой Европе.

Примитивная вера, период гностицизма и период схоластики — мы сразу видим, где заимствована эта схема. Это попытка создать историю буддизма по линии, параллельной истории Западной церкви.

Что представляет собой примитивная вера и предполагаемый агностицизм, мы уже видели.

Теперь посмотрим, что такое схоластика. Это: 1) или философия на службе религии, 2) или чрезмерная утонченность и искусственность в философских построениях. Буддизм ранний, или канонический, противопоставляется буддизму позднему, или схоластическому (с.46)[62]. Это ведет к предположению, что школа вайбхашиков, например, представляла в своем учении нечто совершенно отличное от ранних канонических школ. Но на самом деле вайбхашики являются лишь продолжателями одной из древнейших школ, сарвастивадинов. Они получили свое наименование от названия обширнейшего комментария на канонические труды этой школы (т.е. школы сарвастивадинов) и следуют в философии в основном тем же направлениям, что и первоначальная школа. Совершенно другая позиция у второй школы — школы саутрантиков. Это действительно новая школа, предтеча или современник того важнейшего сдвига, который раскалывает историю буддизма на два совершенно различных периода. Поэтому предпочтительнее придерживаться широких границ старого деления буддизма на ранний, или хинаяну, и поздний, или махаяну, допустив существование переходной школы саутрантиков[63].

Мы легко допускаем, что в раннем буддизме имело место значительное развитие схоластики, но это была схоластика в ее втором значении. Так как простой веры в бессмертие никогда не существовало, то невозможно говорить о том, что она была затемнена или засорена схоластикой. Ранний буддизм исходил из здравой философской идеи о

---

[62] Но на с.128 Валле-Пуссэн упоминает о "нигилистической схоластике" как схоластике Канона.

[63] Другой переходной школой между хинаяной и махаяной была так называемая *satya-siddhi*, школа Харивармана, известная только из китайских источников, ср.: Yamakami Sogen. Systems of Buddhist Thoughts. Calcutta, 1912, с.172 и сл.; О.Розенберг. Проблемы..., с.274.

плюралистическом мире, он отрицал субстанцию и создал перечень конечных реальностей (*dharma*), причем некоторые из них имели искусственное построение. Ранние буддисты и их продолжатели — вайбхашики отдали дань врожденному свойству человеческого ума заключать о различии вещей по разнице в словах. Саутрантики весьма решительно восстали против этой тенденции и резко различали номинальные реальности (*prajñaptisat*) от конечных и неизменных. В соответствии с этим они безжалостно сократили перечень элементов, принятых школами раннего буддизма и вайбхашиками. Они уменьшили его только до списка, включающего чувственные факторы и первоначальные данные сознания. Поэтому совершенно неправильно смешивать их с вайбхашиками. Они являются, скорее, антисхоластиками, и их роль заслуживает сравнения с ролью "Бритвы" Оккама в европейской философии. Точнее, они могут быть названы критической школой, наименование, которого полностью заслуживают их продолжатели — йогачары-саутрантики, уже принадлежащие к школе махаяны. Если мы грубо отнесем начало махаяны к I в. н.з. и упадок хинаяны на севере к V в., то в нашем распоряжении останется пять столетий, в ходе которых оба направления вели ожесточенную борьбу. Саутрантики, по-видимому, занимали в этой борьбе промежуточную позицию[64] между крайними махаянистами и "схоластиками". Когда сражение, бушевавшее в течение 500 лет, пришло к концу, они объединились с махаянистами, которые выиграли эту битву, и образовали гибридную школу йогачаров-саутрантиков. Среди конечных реальностей наиболее ранних списков элементов, объявленных новым движением, т.е. и махаянистами и саутрантиками, мы находим и нирвану (*nirodha*).

Давно было известно, что школы вайбхашиков и саутрантиков были вовлечены в диспут, касающийся природы нирваны. Первая школа считала, что это нечто реальное (*vastu*), вторая возражала, что нирвана нереальна сама по себе и что это лишь прекращение всякой индивидуальной жизни. Точный смысл этого спора мог бы быть, конечно, полностью понят лишь в том случае, если бы нам была известна вся система аргументов обеих соперничающих школ. Однако наши сведения о вайбхашиках в настоящее время уже более обширны, и мы можем в подробностях представить себе ту аргументацию, которая привела их к доктрине нирваны как реальности. Что же касается школы саутрантиков, то наши сведения о ней все еще неопределенны. Труды ранних саутранти-

[64] На это намекает сам Васубандху, см. мою "Soul Theory", с.852, и Валле-Пуссэн (перевод, IX, с.273). Васубандху, который благоволил этой школе так же, как и его ученик и продолжатель Дигнага, — уже махаянист, частично принявший воззрения виджнянавады. Последователи этого направления называли себя виджнянавадинами, хотя в главных положениях об абсолютной реальности они частично примыкали к воззрениям саутрантиков (ср.: "Nyāyabinduṭikāṭipp". Bibl. Buddh. XI, с.19).

ков — Кумаралабхи, Шрилабхи, Махабхаданты, Васумитры и других — до сих пор еще недоступны. Васубандху может считаться представителем позднейшей фазы этой школы, когда она была накануне объединения с махаянистами. Тем не менее нам все же достаточно известно о саутрантиках, для того чтобы прийти к определенному заключению об их предполагаемом "отрицании" нирваны и о значении их ответа вайбхашикам.

Валле-Пуссэн полагает, что его гипотеза о доканоническом буддизме, состоящем из простой веры в бессмертие и практики йоги, так же как его интерпретация тех мест, где говорится, что Будда ответил на некоторые метафизические вопросы молчанием, основывается целиком на той позиции, которую заняли позднейшие школы в отношении нирваны (с.132). Когда она именуется "реальностью" (*vastu*), он считает это подтверждением существования (ок. 500 лет до этого) простой веры в бессмертие, которую подобным же методом он открыл в раннем буддизме. Мы находим в его книге (с.136 — 148) много интересных подробностей о той борьбе, которая разгорелась между двумя школами в V в. н.э., но, к несчастью, смысл этой полемики полностью ускользнул от его внимания, ибо он как раз противоположен тому, что считает сам автор. Вайбхашики считали, что нирвана не особый вид рая, а полное уничтожение всякой жизни (*nirodha*), сущность нирваны для них была реальностью (*nirodha-satya*, *vastu*), т.е. материалистической безжизненной реальностью. Саутрантики, напротив, допускают существование "Космического Тела Будды" (*dharma-kāya*) /17/, т.е. примыкают к махаянической концепции, которая заключается в отождествлении нирваны с самим бытием мира. Поэтому совершенно так же, как и махаянисты, они отрицают реальность нирваны *как отдельного элемента*, трансцендентного бытию. Это является отрицанием реальности такого материалистического характера уничтожения, который поддерживали вайбхашики.

VII. ДВОЙСТВЕННЫЙ ХАРАКТЕР АБСОЛЮТА

В отношении проблемы нирваны или абсолюта /18/ индийская философия совершенно так же, как в широком смысле философия всего человечества, разделена между двумя диаметрально противоположными решениями этого вопроса. Абсолютный конец представляет собой либо вечную смерть, либо вечную жизнь[65]. Первое является материализмом, вто-

[65] Я обнаруживаю в современных широко известных трудах, относящихся к биологии, понятие о безжизненной нирване и даже сам термин как таковой, примененный для описания такого состояния космоса, которое будет достигнуто тогда, когда все энергии его будут исчерпаны (энтропия). В них предполагается биологический Lusttrieb и Todestrieb (побуждение к наслаждению и побуждение к смерти): пер-

рое — своего рода идеализмом. Обе теории представлены в Индии, как в буддизме, так и в брахманизме. С буддийской стороны теория вечной смерти представлена ранним буддизмом и системой вайбхашиков, а с брахманской стороны, как будет видно далее, — системой ранней ньяя-вайшешики. Теория вечной жизни представлена в буддизме махаяной и ее предшественниками, а в брахманизме — ведантой, санкхьей, йогой, а позднее — наяиками. Нирвана есть реальность (*dharma*, *vastu*) в смысле материалистической, безжизненной (*yasmin sati cetaso vimokṣaḥ = acetanaḥ*)[66] реальности в большинстве школ раннего буддизма и в школе вайбхашиков, которые тоже являются атеистами и считают своего Будду, по существу, человеком[67]. Такая реальность отрицается всеми теми школами, которые примыкают к концепции божественного Будды, т.е. махаянистами и их предшественниками в хинаяне. Концепция "Космического Тела Будды" (*dharmakāya*) разделяется всеми школами махаяны и промежуточной школой саутрантиков. Согласно современному монгольскому способу выражения этой мысли, в хинаяне верховный Будда (*burhan-bagshi*) не имеет тела, а в махаяне и у саутрантиков он имеет тело, и лучшее (в сравнении с тем, каким оно было до его становления Буддой) — чудесное, всеохватывающее Тело.

Что касается реальности или идеальности нирваны, то соотносительные позиции соперничающих школ могут быть представлены следующей схемой.

Вайбхашики и ранние школы — и сансара и нирвана реальны.

Мадхьямики — и сансара и нирвана нереальны (по отдельности нереальны).

Саутрантики — сансара реальна, нирвана нереальна (отдельно нереальна).

Йогачары, или виджнянавадины, — сансара нереальна, нирвана реальна.

Значение этой схемы выяснится из аргументов, выдвигаемых каждой из школ.

VIII. ВАЙБХАШИКИ

Как упоминалось выше, они являются продолжателями ранней школы сарвастивадинов и могут рассматриваться как представители раннего буддизма в целом. Их догматы, которые нас в данном случае интересуют, заключаются в сле-

---

вое соответствовало бы heyopādeya-hānopadāna, а второе — sarvam heyam или sarvam-duḥkham, ср.: S. Freud. Yenseits des Lustprincips. Wien, 1925, с.52, 80 /19/.

[66] Ср. Mādh. vṛ., с.525, 9, и перевод в "Приложении".

[67] Это, конечно, не должно означать, что ему не приписывали исключительные, сверхъестественные силы, но тем не менее он принадлежал к *manuṣya-loka*.

цующем. Все бытие проявляется в двух состояниях — в преходящем, или феноменальном, и в вечном, или абсолютном. Обе части бытия разлагаются на свои элементы и классифицируются как элементы материи, сознания и сил для феноменальной части и как элементы пространства и нирваны — для вечной. Элементы феноменальной жизни разделяются на прошедшие, настоящие и будущие, и все они считаются реальными, т.е. прошедшие и будущие элементы в этой системе так же реальны, как и настоящие. Это ведет к созданию двух рядов элементов, из которых один представляет их вечную природу (*dharma-svabhāva*), а другой — их мгновенное проявление в действительной жизни (*dharma-lakṣana*)[68]. Ясно, что эта теория подводит сарвастивадинов очень близко к системе санкхья, которая допускает существование вечной материи и ее мгновенных проявлений[69]. Поэтому изучающих эту систему специально предупреждают о том, чтобы они не спутали обе доктрины и не просмотрели бы их различия[70]. Когда все проявления остановились /20/, все силы угасли, то остался безжизненный осадок. Это безличная, вечная смерть /21/, и одновременно это отдельный элемент, который представляет собою реальность элементов в их безжизненном состоянии. Эта реальность очень сходна с реальностью недифференцированной материи санкхья (*prakṛti*), это вечная абсолютная смерть[71]. Последователи санкхьи были дуалистами и допускали наряду с вечностью материи и вечность души, но последнее, как это хорошо известно, энергично отрицалось буддистами. Чандракирти говорит о точке зрения вайбхашиков следующим образом: "Если нирвана есть реальность per se (*bhāva*), то она не может быть простым угасанием. Конечно, было объявлено, что сознание угасло (*vimokṣa*) в нирване совершенно так же, как угасает огонь (когда кончилось топливо), но для нас угасшая жизнь не является сущностью (*bhāva*)! На это (вайбхашик) отвечает: "Вы не должны понимать нирвану как угасание страсти (и жизни), но вы должны сказать, что сущность (*dharma*), называемая нирваной, является тем, в чем угасла страсть (и жизнь). Угасание огня представляет собой простой пример этого, и он должен быть истолкован как

[68] Эта теория о двух рядах элементов очень ясно проанализирована О.Розенбергом ("Проблемы...", гл.IX и XVIII). Если бы Валле-Пуссэн уделил этой книге то внимание, которого она заслуживает, он никогда не считал бы, что нирвана вайбхашиков является раем. Судя по его беглой и неправильной заметке на с.XXI, он совершенно не понял этой замечательной книги.

[69] Ср. AKV, 25, и мою "The Central Conception...", с.89.

[70] Будучи вынуждены дать подробности об этих безжизненных состояниях *dharma-svabhāva*, вайбхашики признают свое неведение. — Там же, с.75, 90.

[71] Или что-либо совершенно не поддающееся определению: *niḥsattāsattaṃ niḥsadasad nirasad avyaktam aliṅgam pradhānam*, Vyāsa. Приложение к Y.S.II, 19.

указание на то (неодушевленное) нечто, которое остается, когда сознание угасло""[72].

Нам нет нужды настаивать на том, что эта школа была атеистична и искренне отрицала реальность субстанциональной души, в то время как махасангхики, ватсипутрии, саутрантики и махаянисты отрицали ее, с одной стороны, но допускали — с другой. Состояние нирваны, по представлению вайбхашиков, имеет некоторое сходство с состоянием вселенной, которое, как полагает современная наука, будет иметь место, когда действие всех энергий прекратится (хотя и они будут тем не менее существовать), ибо энергия сама по себе (*dharma-svabhāva*) вечна. Однако состояние, когда все энергии (*saṃskāra*) угасли, не может быть духовным состоянием[73]. Конечно, Будда, как сообщается, настойчиво возражал против простого материализма, выступающего в Индии под названием *ucchedavāda*. Но простой материализм в Индии, как и повсюду, будет нирваной после каждой смерти (*dehocchedo mokṣa*)[74] без воздаяния за чьи-либо деяния в будущей жизни. Сложная система миров, воображаемая Буддой, через которые элементы, составляющие индивидуальные существования, постепенно, один за другим, приводятся к состоянию успокоения и угасания, пока в конечной нирване все они не угаснут совсем, является не чем иным, как осуществлением нравственного закона. Миры "производятся" кармой, что соответствует понятию об эволюции, идущей под влиянием накопления нравственных заслуг[75]. Простой материализм не оставляет места для действия этого закона. Но, согласно Будде, здесь нет места и вечному духовному принципу. Нравственный закон ведет живущий мир через очень долгий процесс эволюции к состоянию конечного успокоения, где нет жизни, а есть нечто безжизненное и неодушевленное[76]. В этом смысле взгляд вайбхашиков напоминает материализм современной науки[77].

---

[72] *Yasmin sati cetaso vimokṣo (=nirodho) bhavati.* — Там же, с.525, 9.

[73] Европейские мистики, конечно, сваливают все варианты индийских спекуляций о нирване в одну кучу и объявляют, что, хотя и негативная для нашего рассудка, она весьма позитивно эмоциональна, "dem Gefühl nach ein Positivum stärkerster Form", ср.: Хейлер, с.41, который следует R.Otto (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen. Breslaw, 1921).

[74] Sarvadarś., с.3 (Bibl. Ind.).

[75] См.: О.Розенберг: Проблемы..., XVI.

[76] Все ссылки, приведенные Валле-Пуссэном из "Сангхабхадры" и АК II, 55, лишь утверждают, что нирвана, согласно вайбхашикам, была *vastu*, а не нечто живое или одухотворенное.

[77] Проф. М.Анесаки (M.Anesaki. Nichiren. Cambridge, 1916, с.137 и сл.), очевидно, намекает на вайбхашиков, когда утверждает, что буддизм включает материалистическую школу или школу, ко-

IX. САУТРАНТИКИ

Эта школа, как уже упоминалось выше, имеет совершенно другое направление. Ее представители отрицали, что прошедшие и будущие элементы действительно существуют в том же смысле, что и настоящие. Они приняли гораздо более естественную точку зрения: прошедшее — это то, что существовало, а будущее — это то, что будет существовать. В соответствии с этим они отрицали двойной ряд элементов, вечную сущность и проявления, и допускали только реальность одних проявлений. Для них нирвана представляла собой абсолютный конец этих проявлений, конец страсти и жизни (*kleśa-janmanor kṣaya*), без всякой позитивной стороны. Саутрантики решительно отстаивали положение, что нирвана означает лишь конец жизненного процесса без какой-либо безжизненной субстанции (*dharma*) как остатка или субстрата, в котором жизнь угасла. Таким образом, нирвана теряет у саутрантиков свой материалистический характер. Но отрицание саутрантиков не является отрицанием нирваны вообще и не является отрицанием идеалистического абсолюта. Буддизм без нирваны невозможен, поскольку отсутствие нирваны означает и отсутствие Будды. Саутрантики отрицали лишь материалистическую нирвану совершенно так же, как это делали все махаянисты.

Подлинные работы школы саутрантиков, как уже говорилось выше, все еще недоступны: эта школа, вероятно, отличалась большим разнообразием философских построений. Позднее саутрантики объединились с махаянистами, образовав гибридную школу саутрантиков-йогачаров и мадхьямиков-саутрантиков[78]. Один этот факт доказывает, что в жизненном вопросе нирваны и Будды они близко примыкали к позднейшему буддизму и могут быть охарактеризованы как переходная школа. Из тибетских источников[79] мы знаем, что они принимали учение о *dharmakāya*, т.е. о божественном Будде, и это последнее вносит ясность в проблему, ибо принятие этого догмата является общим и характерным для всех школ махаяны. Саутрантики отличались от махаянистов лишь в том, что признавали реальность феноменального мира, который, по их мнению, включал чувственные данные, сознание и волевые акты. Мгновенные вспышки, в

торую противники характеризовали как материалистическую. В качестве любопытного случая можно добавить, что, когда просветительные учреждения вновь образованной Бурятской республики в Забайкалье начали антирелигиозную пропаганду, они в первую очередь критиковали учение о переселении душ в его общеизвестной форме и делали упор на тот факт, что современная наука предпочитает материалистическое воззрение на мир. Буддийские монахи — махаянисты ответили в памфлете, что материализм знаком и им, так как вайбхашики считали, что после нирваны каждая жизнь прекращается навсегда.

[78] В.П.Васильев. Буддизм, его история, догматы и литература. Т.I. СПб., 1857, с.321 и сл.

[79] Там же, с.286.

которых проявлялись эти сущности, расценивались ими как реальные, а не как иллюзорные, причем считалось, что эти вспышки полностью угасают в нирване. Они не признавали ни монистического духовного принципа (*ālaya-vijñāna*) идеалистов-махаянистов, ни принцип относительности (*śūnyavāda*) мадхьямиков. О том, какова была аргументация саутрантиков, мы знаем из работы Васумитры о ранних школах[80]. Автор, будучи сам саутрантиком, заканчивает свой труд перечислением их основных догматов, тех догматов, которые разделялись всеми приверженцами этой школы. Мы находим там (под № 3) их положение о том, что имеется два вида элементов (*skandha*). Кроме тех элементов, которые подвержены полному угасанию во время нирваны, имеется еще тонкое сознание, которое остается после нирваны, а элементы, указанные ранее, образуют лишь его проявления[81]. Мы имеем здесь зародыш *ālaya-vijñāna* йогачаров. Если позднее саутрантики и возражали против этого догмата, то они делали это, вероятно, лишь потому, что в системе йогачаров это положение включало в себя представление об иллюзорном характере внешнего мира, в то время как саутрантики придерживались его реальности. Весьма вероятно, что в этом отношении они были лишь продолжателями махасангхиков, т.е. сторонниками той тенденции, которая уже в раннее время проявляла себя среди школ хинаяны, представляя собою протест против трактовки Будды как человека по своей сущности и против теории его полного исчезновения в материалистической нирване. Поскольку каждая махаяническая школа интерпретировала понятие "дхармакая" в соответствии со своими собственными философскими идеями, то и саутрантики также представляли его как персонификацию их тонкого сознания[82].

---

[80] *"Samaya-bheda-uparacana-cakra"*, переведенная впервые Васильевым в его "Буддизме". Новый английский перевод с многочисленными и очень поучительными примечаниями Д.Масуда появился в "Asia Major" II, 1 (Лейпциг, 1925, с.1—78).

[81] Это известно также и из тибетских источников. Ср.: В.П.Васильев. Буддизм..., с.273.

[82] Таким образом, оказывается, что проф. Г.Керн (Manual of Indian Buddhism, с.123) был прав, считая, что "среди старых сект махасангхики придерживались взглядов, совпадавших с махаяной". Совершенно так же ясно, что ватсипутрии (*Vajjiputtakas*) установили свою *pudgalavāda* с намерением поддержать с философской стороны учение о сверхъестественном, продолжающем существование Будде. Косвенно это доказывает, насколько философичен был в действительности первоначальный буддизм. Истинный характер аргументов ватсипутриев в пользу *pudgala* наводит на размышления. Это не была *dharma* — слишком свежо было в памяти категорическое отрицание этого учителем, — но и не что-либо отличное от *dharma*. Это было уже невыразимо в то время. Если бы отрицание ātma не было бы столь категорическим, ватсипутрии, безусловно, придумали бы другой, не столь искаженный аргумент в поддержку своей веры в сверхъестественного Будду. Ср. АК IX и мою "Soul Theory", с.830.

X. ЙОГАЧАРЫ

Это была идеалистическая школа, созданная Асангой в IV – V вв. н.з.

Идеалистические воззрения (*vijñāna-vāda*) появлялись в истории буддийской философии в разное время и у различных авторов. Прежде всего, это канонические труды, подобные "Ланкаватара-сутре" и др., которые написаны в подражание упанишадам в стиле, весьма далеком от точности[83]. Затем мы имеем три системы – Ашвагхоши, Арьясанги и Дигнаги. Как махаянисты все они являются монистами и верующими в "Космическое Тело Будды". В процессе понимания этой единственной в своем роде субстанции они все принимают существование одного первоначального сознания, или сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*), помимо того неопределенного сознания (*citta = manas = vijñāna*), которое было принято в хинаяне, и все они отрицают реальность внешнего мира[84]. Таким образом, они сводят все элементы (*dharma*) хинаяны к модусам единого сознательного принципа. Система Ашвагхоши[85] во всех своих принципиальных положениях не отличается от системы мадхьямиков, но она принимает теорию "Всесохраняющего сознания" (*ālaya-vijñā-*

---

[83] В "Lānkāvatāra" (Tokyo, 1924, с.182–6) /22/ приведено свыше двадцати мнений о нирване. Первое, очевидно, относится к хинаяне, а последнее выглядит схожим с мнением йогачаров. Все они отвергаются по причине того, что нирвана неопределима. Это воззрение мадхьямиков. Но большинство упомянутых там определений нирваны, по-видимому, никогда не существовало, а те, которые существовали, сформулированы так, что их трудно узнать. Это фантастическое литературное произведение. Комментарий Арьядевы, переведенный Дж.Туччи (T'oung Pao", XXV, с.16 и сл.), выглядит как подделка, сделанная некомпетентным пандитом. Тибетский Данжур, как уже отмечено Васильевым, также полон поддельных трактатов, приписываемых Ашвагхоше, Нагарджуне и Арьядеве. Последнее объяснение (с.184, I, 15 и сл.), которое имеется в сутре и явно упомянутое pour la bonne bouche, не обнаруживается ни в одном из перечисленных комментариев. От проницательности Е.Бюрнуфа (E.Burnouf. Introduction a l'histoire du Buddhisme indien. P., 1876, 2-е изд., с.462) не ускользнуло, что последнее объяснение, хотя как будто и отвергнутое, было единственным, которое одобрял автор сутры. Я не нахожу упоминания о переводе и комментарии Е.Бюрнуфа в работе Дж.Туччи.

[84] Что *vijñāna-skandha* не что иное, как nirvikalpakam-jñānam, а samjñā-skandha не что иное, как savikalpakam-jñānam, как это установлено в моей "The Central Conception...", с.18 – 19, ныне подтверждено Удаяной (Pariśuddhi, с.213 – 214. – Bibl. Ind.).

[85] Является ли этот махаянист Ашвагхоша одним и тем же лицом, что и автор "Буддхачариты", вызывает сомнение. О его системе см.: Suzuki. Discourse on the Awakening of the Faith. Chicago, 1900; Yamakami Sogen. Sistems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912, с.252 и сл.

na) как ступени в эволюции "таковости" (*tathatā*) /23/, в которой пробуждается сознание[86].

Школа йогачаров делится на древнюю, или последователей Арьясанги, и новую, или последователей Дигнаги. Первая[87] основала свои идеалистические воззрения на новой интерпретации старой абхидхармы. Арьясанга сам составил махаяническую абхидхарму[88], где число элементов (*dharma*) возросло с 75 до 100. *Ālaya-vijñāna* является здесь новым элементом, сокровищницей, истинной житницей всего, где содержатся семена (*bīja*) /24/ всех будущих идей и следы всех прошлых деяний. Однако этот новый элемент все же не является абсолютом, поскольку принадлежит к феноменальной части бытия, ибо все результаты (*vipāka*)[89] кармы сохранены и вмещаются в нем. Это сознание-сокровищница в этой системе занимает положение, аналогичное первичной материи (*pradhāna*)[90] школы санкхья, где все индивидуальные объекты и идеи рассматриваются как ее модификации (*pariṇāma*). Йогачары также рассматривают все отдельные идеи как модификации их сознания-сокровищницы, а это представляет собой скрытый возврат от теории потока сознания к субстанциональной душе[91]. В потоке сознания каждый предшествующий момент является причиной последующего. Эта связь, именуемая *samanantara-pratyaya*, ныне заменяется отношением сознания-сокровищницы (*ālaya*) к его модификациям (*pariṇāma*)[92].

Но в системе санкхья и первичная материя, и ее модификации были реальностями. Йогача́ры же рассматривали и то и другое как нереальное. От своих предшественников — мадхьямиков они восприняли теорию относительности с вытекающим отсюда выводом о нереальности (*śūnyatā = niḥsvabhāvatā*) всякого индивидуального бытия[93], всей множественности, с той лишь разницей, что они ввели различные степени этой нереальности. Прежде всего были признаны нереальными индивидуальные идеи, потому что они были логиче-

---

[86] Suzuki. Discourse on the Awakening of the Faith, с.151.

[87] Ясное изложение системы Арьясанги имеется в "Тримшика" Васубандху с комментарием Стхирамати, изд. С.Леви (Paris, 1925). Ср.: Yamakami Sogen. Sistems of Buddhist Thought, с.210 и сл.; A.B.Keith. Buddhist Philosophy, с.242 и сл., где указана вся литература. Упоминается и более ранняя (третья) школа с этим названием, ср.: В.П.Васильев, Буддизм... ч.III. История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты. Пер. с тиб. В.П.Васильева, СПб., с.76.

[88] Abhidharma-samuccaya, Bstan-ḥgyura, Mdo, t.32.

[89] Ср.: "Triṃśikā", с.18, 21.

[90] Там же, с.36, 9.

[91] Ср. мою "The Central Conception...", с.35.

[92] "Triṃśikā", с.34, 5 и сл. Таков взгляд Стхирамати на ālaya. Другие взгляды были поддержаны Нандой, Дигнагой, Дхармапалой. Ср.: Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem tibetischen übersetzt von A.Schiefner. SPb., 1869, с.301.

[93] Там же, с.41, 2.

скими построениями (*parikalpita*) без какой-либо адекватной реальности, соответствующей им во внешнем мире. Это было названо их неотъемлемой нереальностью (*lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*)[94]. Но, несмотря на это, они были объявлены условно реальными (*paratantra*) в этом смысле, что они подчинялись законам причинности (*pratītya-samutpāda*)[95]. Это было названо их причинной нереальностью или относительностью (*utpatti-niḥsvabhāvatā*). Наконец, они были нереальны индивидуально, так как были слиты в единственной реальности (*pariniṣpanna*) абсолюта (*tathatā-dharmatā*). Это было названо их абсолютной нереальностью (*paramārtha-niḥsvabhāvatā*)[96] как индивидуальных сущностей. Но это было то же самое, что их реальность в абсолюте, или их реальность, если можно так выразиться, sub specie aeternitatis. Таким образом, абсолют становился имманентным феноменальному миру, он не отличался от него, но и не был ему тождествен (*nānya nānanya*)[97]. Как собрание индивидуальных идей он не совпадал с ним, но, рассматриваемый как органическое целое он делался с ним идентичным. Это был духовный абсолют (*citta-dharmatā*)[98], чистое сознание, недифференцированное на субъект и объект (*grāhya-grāhaka-rahita*)[99]. Представляя собой сущность реальности (*dharma-dhātu*), он отождествлялся с "Космическим Телом (*dharma-kāya*) Будды"[100], и к нему могут быть приложены все многочисленные синонимы, которые применяются для характеристики этой концепции в других школах[101]. По-видимому, йогин в его мистической интуиции обладает непосредственным познанием этого недифференцированного чистого сознания (*advaya-lakṣaṇam vijñapti-mātram*)[102].

В заключительной главе "Абхидхармакоши" Васубандху упоминает точку зрения махаянистов о том, что все отдельные элементы (*dharma*) хинаяны не имеет конечной реальности[103]. В то время сам Васубандху отвергал этот взгляд, но позднее, к концу своей долгой жизни, он изменил свою точку зрения и принял идеалистическую теорию своего старшего брата Асанги. Сам Асанга, по-видимому, тоже в известный период своей жизни колебался между двумя главными течениями, на которые разделилась махаяна[104]. Но к концу

---

[94] Там же, с.41, 14.

[95] Там же, с.41, 18, ср. с. 16, 16, *vijñānam pratītya-samutpannatvād dravyato'sti.*

[96] Там же, с.41, 23—24.

[97] Там же, с.40, 6.

[98] Там же, с. 42, 16.

[99] Там же, с. 40, 4.

[100] Там же, с. 43, 25.

[101] Там же, с. 41, 26.

[102] Там же, с. 42, 20.

[103] Ср. перевод Валле-Пуссэна, IX, с.273, и мою "Soul Theory", с.858.

[104] Согласно тибетцам, среди пяти работ Майтрейи-Асанги некоторые написаны с точки зрения йогачаров, некоторые — с точки зрения мадхьямиков-сватантриков и одна — с точки зрения мадхьямиков-прасангиков.

своего жизненного пути оба брата пришли к твердому убеждению в том, что весь мир представляет собой лишь логическое построение[105], что все его отдельные элементы относительны и нереальны сами по себе, но что они обладают иной реальностью (*pariniṣpanna*) — реальностью в абсолюте, они реальны, если их рассматривать sub specie aeternitatis. Теория спасения, переход из сансары в нирвану, из феноменального мира в абсолют — эта величайшая головоломка индийской мысли — подверглась полному изменению вследствие изменения онтологического взгляда. В хинаяне, где и сансара и нирвана рассматривались как реальности, мистическая сила йоги призывалась для того, чтобы достичь перехода из одного состояния в другое. Практический опыт медитационного транса подсказал буддийским философам мысль, что йога в состоянии остановить некоторые функции органов чувств и интеллекта, а поскольку мир расчленялся на частицы чувств и чувственных данных, то казалось весьма логичным допустить, что йога может выполнить задачу остановки жизни вселенной навсегда.

Великое изменение, произведенное махаяной, состоит в воззрении, что абсолют имманентен миру. В соответствии с этим взглядом не было нужды превращать элементы феноменального мира в вечные элементы, *saṃskṛta-dharma* в *asaṃskṛta-dharma*, сансару в нирвану. Это изменение состояло в перемене аспекта. Мистическая сила йоги призывалась теперь не для того, чтобы произвести подлинное изменение в строе вселенной, а для того, чтобы заменить ложные воззрения неискушенных людей интуицией того, что абсолютно реально. Для такого йогина мир являлся в совершенно ином аспекте, он видел каждый отдельный объект нереальным отдельно, но реальным sub specie aeternitatis. Для него элементы (*dharma*) мира не нуждались в трансформации их в вечные элементы, ибо сами они находились в состоянии вечного "успокоения".

Согласно йогачарам, хинаяническая концепция отдельных элементов (*dharma*), которые были активны в феноменальной жизни и успокоены (*śānta*) или угашены (*niruddha*) в нирване, была противна разуму. Если бы они были реальны, то они не могли бы исчезнуть совершенно. В соответствии с этим было сформулировано, что они всегда находятся в состоянии покоя или являются угасшими с самого начала (*ādi-śānta*)[106]. Следовательно рассматривать их как активные

---

[105] "Triṃśika" XVII, *sarvam vijñaptimātrakam* и замечание Стхирамати, с.35, о том, что *sarvam* включает и феноменальный мир, и абсолют, *sarvam iti traidhātukam asaṃskṛtam ca*.

[106] Ср. "Mahāyāna sutralaṃkara", изд. С.Леви (P., 1907), XI, 51, перевод его же (P., 1911) "ils (les dharmas) sont originellement en Paix et en état de Pari-Nirvāṇa". Ср.: St. Schayer. Die Erlösungslehren der Yogācāras nach dem Sūtrālamkāra des Asanga. — ZJJ, II, 1, 1923, с.99 и сл. Идея, что все элементы, как правило, находятся в состоянии покоя (*śānta = nivṛtta*) и являются навсегда угасшими, эта

элементы, в трансцендентальном смысле, есть иллюзия. Именно в этом смысле можно утверждать, что нирвана реальна, а сансара нереальна.

В системе Дигнаги абхидхарма совершенно оставлена и замещена логикой и эпистемологией. Дигнага начал с реформы брахманской логики (*nyāya*) и применил ее к буддийским идеям. Его анализ познавательной способности вылился в понятие в высшей степени конкретное и индивидуальное (*svalakṣaṇa*), которое возможно определить как корень, или, если можно так выразиться, дифференциал познания, тот момент-точку (*kṣaṇa*), при котором бытие и познание, объект и субъект сливаются[107]. Концепция этой идеалистической школы в отношении нирваны может быть выведена из заключительных слов Дхармакирти в его "Examination of Solipsism"[108]. Там поставлен вопрос, как следует понимать всеведение будд, которые являются персонификацией чистого сознания, недифференцированного на субъект и объект, и на это дается ответ, что "проникновение будд во всякий существующий объект есть нечто непостижимое, оно во всех отношениях выше того, что мы можем выразить словами или познать в своих представлениях".

XI. МАДХЬЯМИКИ

Эта система философии и диалектики является основой религии махаяны. Хотя и другие системы — реализм сарвастивадинов и идеализм йогачаров — также изучаются в монастырских школах тех стран, где процветает эта религия, тем не менее именно система мадхьямика обычно рассматривается как истинная основа религиозного сознания приверженцев махаяны. Ибо следует учитывать, что махаяна действительно новая религия, настолько радикально отличная от раннего буддизма, что она имеет с ним столько же точек соприкосновения, сколько и с позднейшими брахманскими религиями Индии. Проф. О.Розенберг называет ее самостоятельной "церковью" и сравнивает ее положение с положением римской католической церкви, противостоящей протестантизму. Однако разница здесь даже более радикаль-

идея, ведущая к теории, что все реально *sub specie aetermitatas*, также выражена Нагарджуной, Madh. Ś. VII.16 — *pratītya yad yad bhavati tat tac chāntam svabhāvataḥ*.

[107] Очень интересная и весьма тонкая дискуссия между Чандракирти и Дигнагой по вопросу о моменте-точке, где бытие и познавание предположительно объединяются, имеет место в M. vṛ, с.59 и сл., переведено в "Приложении". См. мою работу "Buddhist Logic and Epistomology", гл.VII.

[108] "Saṃtānāntarasiddhi" издана мною в Bibl. Buddh. XIX и переведена на русский язык под названием "Обоснование чужой одушевленности" в серии "Памятники индийской философии".

на, поскольку новая религия должна была создать новый канон Священного писания[109].

Никогда не было полностью осознано, какая радикальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, дотоле таившийся в ней, возник в блеске славы в первые века н.э. Сравнивая атеистическое, отвергающее душу философское учение о пути личного конечного освобождения, состоящего в абсолютном уничтожении жизни и простом почитании памяти его земного основателя, с заменившей его величественной церковью с верховным богом, окруженным многочисленным пантеоном и сонмом святых, религией очень набожной, обрядовой и церковной, с идеалом всеобщего спасения всех живых существ, спасения божественной милостью будд и бодхисаттв, спасения не в уничтожении, а в вечной жизни, мы можем с полным основанием утверждать, что история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой[110], продолжающих, однако, претендовать на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя[111].

Тем не менее философская система, лежащая в основе этой новой религии, обычно представляется как крайнее выражение и логическое следствие того пессимизма и скеп-

[109] О. Розенберг. Проблемы..., гл.XIX.

[110] Характерным является тот факт, что буддийское искусство древнего периода изображало Будду в виде пустого места, т.е. символически, что впоследствии было заменено божественной фигурой типа Аполлона. Несмотря на противоположный взгляд проф. А.Грюнведеля (Buddhistische Kunst in Indien. B., 1893, с.68), единственным объяснением этому, по-видимому, будет то, что полному исчезновению Будды в нирване было таким образом дано наглядное художественное выражение.

[111] Обе церкви мирно сосуществовали в одних и тех же монастырях, ибо буддисты очень мудро принимали в расчет человеческую натуру, которая иногда питает склонность к простой рационалистической церкви, а иногда привлекается величественной церковью консервативного направления. Они разделяли человечество на семьи (*gotra*), из которых некоторые принадлежали к семье "низшей церкви" (*hīnayāna = hīnādhimukti*), а другие — к семье "высокой церкви". Мы должны представить себе процесс, путем которого некоторые первоначальные хинаянические монастыри постепенно превратились в махаянические, как процесс расцвета. Просветительные буддийские монастыри, которые сравнимы со средневековыми университетами, росли и расцветали путем добавления новых школ, которые получали новые храмы и штат монахов, изучавших специальную новую литературу и проводивших специальную церковную службу. В настоящее время мы можем увидеть в Забайкалье в добавление к монастырям, которые могут это себе позволить, школы Калачакары со специальным храмом, специальным штатом монахов, специальной литературой и специальной церковной службой. Различные типы монастырей описаны Б.Барадийным в поучительной книге, изданной в Верхнеудинске, "О буддийских монастырях Монголии и Тибета" (она была доступна для меня в рукописи во время моего посещения этого города в 1925 г.).

тицизма, которыми, вероятно, был вдохновлен ранний буддизм. Она характеризуется как "полный и чистый нигилизм", как "законный логический вывод из принципов, лежащих в основе древнего буддизма"[112]. Она обвиняется в том, что содержит учение, утверждающее, что "все наши идеи основаны на не сущем или на пустом"[113]. Она изображается как "негативизм, который опустошает бытие до конечных выводов отрицания"[114], как доктрина, чья концепция реальности заключалась в "абсолютном ничто"[115]. В соответствии с этим мадхьямики именуются наиболее радикальными нигилистами из всех когда-либо существовавших[116]. При сравнении их с ведантой утверждается, что если в этой системе отрицание имеет свою позитивную сторону, то последнее совершенно отсутствует у мадхьямиков, отрицание которых представлено как "совершенно полный конец (Selbstzweck)[117].

---

[112] H.Kern. Manual..., c.126; A.Barth, Quaranthe ans d'indianisme, T.I, P., 1914, c.108; M. de la Vallée Poussin. Buddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique. P., 1909, c.186.

[113] H.Jacobi. — AOJ, XXXI, c.1.

[114] M.Walleser. Die Buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen. Bd II. Die mittlere Lehre (Mādhyamika-śāstra des Nāgārjuna). Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg, 1911, c.III; Der ältere Vedānta. Heidelberg, 1910, c.44.

[115] A.B.Keith. Buddhist Philosophy, c.237, 239, 247, 261 и т.д. Изложение проф. А.Б.Кейта (c.239) содержит, с моей точки зрения, правильный взгляд, а именно: реальной целью Нагарджуны был показ того, что интеллект "сам выносит себе приговор тогда, когда он находит противоречия в мире опыта". Как хорошо известно проф. А.Б.Кейту, Нагарджуна был не единственным философом, который придерживался подобного способа аргументации, к которому прибегали весьма известные мыслители. Почему же тогда основная концепция Нагарджуны должна быть "трудной и темной" для понимания (там же)? Кейт также прав, когда указывает на первоначальную, недифференцированную реальность, отождествляемую с "Космическим Телом Будды" (*dharma-kāya*), как на основную концепцию махаяны. Он даже находит (c.255) значительно бóльшую реальность и действенность в этой концепции, нежели в абсолюте веданты, с которым она так поразительно схожа. Как согласовать эти взгляды с противоречивым мнением того же автора (см. c.261) о том, что для Нагарджуны мир был "абсолютным ничто" и чем-то "в высшей степени нереальным", остается для меня загадкой. Или, может быть, проф. А.Б.Кейт предполагает, что Нагарджуна не принимает доктрины *dharma-kāya*, или что, приняв ее, он не полностью представил себе ее последствия, или же, наконец, что "позитивная сторона махаяны" (c.257) — позднейшее развитие ее негативной стороны?

[116] J.Wach. Mahāyāna, besonders in Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sutra, München-Neubiberg, 1925, c.58.

[117] M.Walleser. Der ältere Vedānta, c.42. "Selbstzweck" явно отрицается Нагарджуной (XXV, 7 и во многих других местах).

Противники махаяны в Индии описывают ее подобным же образом. Например, Кумарила обвиняет мадхьямиков не только в отрицании существования внешних объектов, но также и в отрицании реальности наших идей[118]. Вачаспатимишра полон уважения к буддийским логикам, но по отношению к мадхьямикам он позволяет себе замечания, полные крайнего презрения, называя их сумасшедшими[119] и обвиняя в сведении всего познавания в ничто[120].

Шанкара обвиняет мадхьямиков в пренебрежении ко всему логическому и отказывается вступать с ними в дискуссии. Позиция Шанкары интересна, ибо в душе он полностью согласен с мадхьямиками, во всяком случае в их главных положениях, ибо и он и мадхьямики принимают реальность "первичного-без-вторичного" и мираж множественности. Но Шанкара, как ярый ненавистник буддизма, никогда не признался бы в этом. Поэтому он относится к мадхьямикам с большим презрением, но не потому, что они "отрицают существования наших идей" или проповедуют "абсолютное ничто", а потому, что мадхьямики отрицают возможность познавания абсолюта логическими методами (*pramāna*). Вачаспатимишра в "Бхамати" правильно излагает это положение как свидетельство точки зрения мадхьямиков о том, что логика не в состоянии разрешить вопрос, что же такое на самом деле представляет собой бытие или небытие. Это мнение, как известно, разделяет сам Шанкара, не принимая авторитета логики как средства познания абсолюта. Однако существование без логики он считает привилегией ведантиста, как обладающего откровением, чтобы прибегать к нему тогда, когда логика бессильна. Поэтому от всех своих противников Шанкара требует точного соблюдения логических методов[121]. Следует добавить, что японские

[118] Ślokavārtika, Nirālambanavāda, 14. На самом деле мадхьямики отрицали действенность *pramāṇa* и считали, что внешнее и внутреннее — коррелятивные термины, которые бессмысленны вне этой коррелятивности. См. ниже.

[119] *devānām-priya*, ср.: "Tātp. ṭīkā", с.341.23, 469.9.

[120] Там же, комментарий к NS IV, 1, 18. — *sarva-śūnyatve khyātur abhāvāt khyāter abhāvaḥ*. Вачаспати знает, что они отрицают abhāva как раз в том же самом смысле, как они отрицают bhāva. Ср. Bhāmatī к VS II, 2, 32, *na ca nistattvatvaiva tattvam bhāvānām, tathā sabi hi tattvābhāvah syāt, so'pi ca vicāram na sahata ity uktam bhavadbhiḥ*.

Он знает также, что трансформировать каждую вещь в *abhāva* равносильно наделению нереального свойствами реального, т.е. это значит иметь *vigrahavān abhāva* (там же, 389, 22). Но это не удерживает его от повторения обычных обвинений.

[121] Ср.: Deussen. System des Vedānta. Lpz., 1923, с.99; Saṅkara коммент. к VS II, 2, 38. Мадхьямик отрицает действительность логики, т.е. логически построенную схематическую мысль для установления конечной истины. При обвинении, что, делая так, он сам прибегает к некоторой логике, он отвечает, что логики обыщен-

ученые Сузуки, Анесаки, Ямаками Сеген и другие, которые действительно знают, что представляет собой махаяна, никогда не совершали ошибки, рассматривая ее философию как нигилизм или чистый негативизм.

Теперь мы обратимся к основным положениям философии хинаяны, с тем чтобы лучше выявить радикальные перемены, вызванные духом махаяны, и таким образом ярче осветить истинную цель ее философии.

XII. УЧЕНИЕ О ПРИЧИННОСТИ В ХИНАЯНЕ

В предыдущей работе[122] мы охарактеризовали ранний буддизм (хинаяну) как метафизическую систему, которая содержала анализ бытия разложением его на составляющие элементы и установила определенное число таких конечных частиц (*dharma*).

Каждая комбинация этих частиц объявлялась номинальной, а не конечной реальностью. Субстанциональная душа, таким образом, превращалась в поток постоянно текущих раздельных моментов чувственного характера, или чистого сознания (*vijñāna*), сопровождаемых моментами ощущений, способностью формирования понятий, волевых актов (*vedanā-samjñā-samskāra*) и т.д. Материя (*rūpa*) представлялась такой же, как и поток мгновенных вспышек без какого-либо субстрата, но охарактеризованный непроницаемостью и представляющий органы чувств (*āyatana* 1—5) и объекты этих органов чувств (*āyatana* 7—11). Мир, таким образом, превратился в подобие кинематографа. Категории субстанции, качества и движения отрицались, так как мгновенные

ной жизни достаточно для того, чтобы показать, что все системы противоречат одна другой и что наши основные понятия не могут противостоять серьезной критике, ср. Vācaspati. Tātparya-ṭīkā, с.249 — *avicārita siddhaiḥ pramāṇair itareṣām pramāṇyām pratiṣidhyate*. Это как раз та точка зрения, которая развита с такой бесконечной тонкостью и искусством Шрихаршей в его "Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya", где он открыто признает, что между буддизмом и ведантой мало разницы — обстоятельство, которое Шанкара тщательно скрывает. Но в позднейших работах, например в "Vedānta-paribhāṣa" (или "Nyāyamakaranda" устанавливаются различные *pramāṇa* как доказательства существования брахмана. Комментируя VS II, 2, 28, Шанкара, борясь с буддийским идеализмом, обращается к аргументам, которым он сам не верит, ибо это аргументы, к которым мог бы прибегнуть самый настоящий реалист. Он, таким образом, доказывает не *sva-matena*, но *para-matam aśritya*, метод очень популярный среди индийских пандитов. Изложение этого положения Дейсссном (с.260), с намерением оправдать *vyavahāra-satya*, является недоразумением, так как буддисты никогда не отрицали *vyavahāra* или *samvṛtti*. Против мнения М.Валлезера (Der ältere Vedānta, с.43), что объективность наших идей подразумевается сама собой, следует сказать, что буддисты не отрицали *jñānākāra*, и Шанкара ясно указывает, что здесь подразумеваются внешние объекты, а не идеи — *tasmād artha-jñānayar bhedaḥ*.

[122] "The Central Conception...".

вспышки не могли иметь движения, но реальность органов чувств и чувственных данных была допущена. Считалось, что все эти простые частицы подчинены законам причинности, но само понятие причинности было приспособлено к характеру этих сущностей, которые не могли ни двигаться, ни меняться, а лишь появляться и исчезать. Причинность была определена как взаимозависимое возникновение (*pratītyasam-utpāda*), или зависимое существование. Суть этого определения заключалась в том, что каждая мгновенная сущность возникала в бытии или вспыхивала в нем в координации с другими моментами. Формула этой причинности гласила: "Если дано это, то будет то"[123]. Таким образом, считалось, что причинность существует только между моментами, т.е. появление каждого момента было координировано с появлением некоторого числа других моментов. Строго говоря, это вообще нельзя было назвать причинностью, так как не поднимался вопрос о том, что одна вещь производит другую. Здесь не могло быть ни causa materialis, ибо не было длящейся субстанции, ни causa efficiens, так как одна мгновенная сущность, сейчас же исчезая, не могла воздействовать на какую-либо другую сущность. Так, формула причинности получила дополнение: "Сущность не может возникнуть ни сама по себе (causa materialis), ни от чего-либо постороннего (causa efficiens), ни от комбинации и того и другого"[124]; "она есть установление отношений, а не нечто реально производимое"[125]. Отдельно от этих мгновенных сущностей[126] эта система принимала вечные неизменные элементы, пространство и нирвану, причем последняя представляла собой некоторую неопределенную сущность (*dharma-svabhāva*) тех сил, которые были активны в феноменальной жизни, но теперь угасли и превратились в вечную смерть. Таким образом, и феноменальная жизнь, и этот вид абсолюта, т.е. и сансара и нирвана, считались реальными и при этом как-то внут-

---

[123] Такая же формула в палийском каноне (Majjh. II, 32, Samy. II, 28 и т.д.), в АК III, 18 и 28 и Mādh. vṛ., с.10. В последней формуле — *asmin sati idam bhavati, hrasve dīrgham yathā sati* явно относится к координации, а не к причинности.

[124] Samy. II, 113 и Madhy. Kār. I, 1; XII. 1.

[125] Mādh. vṛ., с.7 — *tat tat prāpya yad utpannam notpannam tat svabhāvataḥ*; там же, с. 375, 6 — *paramārthato'tyantānurpādatvāt sarvadharmāṇām*.

[126] Если я не ошибаюсь, это понятие причинности, по сути дела отрицающее истинную причинность, поскольку оно должно было быть совершенно отброшено и заменено законом координации между точками-мгновениями, не так уж чуждо современной науке и философии, ср.: B.Russel. On the Nation of Cause in Mysticism and Logic, с.194. Буддийское понятие о причинности будет, таким образом, чем-то схожим с понятием функции в математике, "функциональной зависимостью"; такой взгляд на причинность был высказан в Европе д'Аламбером, О.Контом, К.Бернаром, Р.Авенариусом, Э.Махом и др. См.: Eisler. Hadwörterbuch der Philosophie, с.338. Мы надеемся скоро посвятить специальную статью этому вопросу.

ренне связанными вместе в одно целое (*sarvam*)[127], но это идеальное целое как комбинация всех элементов имело лишь условное существование.

XIII. ВИДОИЗМЕНЕНИЕ ЭТОГО УЧЕНИЯ В МАХАЯНЕ

Система мадхьямика исходила из совершенно иной концепции реальности. В соответствии с этой системой реальным было признано то, что обладало своей собственной реальностью (*svabhāva*), то, что не являлось результатом причин (*akṛtaka = asaṃskṛta*), что не зависело от чего-либо вообще (*paratra nirapekṣa*)[128]. В хинаяне элементы бытия, несмотря на их взаимозависимость (*saṃskṛta-pratītyasamutpanna*), считались реальными (*vastu*). В махаяне, напротив, все элементы бытия именно потому, что они были взаимозависимы, считались нереальными (*śūnya-svabhāva-śūnya*)[129]. В хинаяне каждое целое (*rāśi-avayavin*) рассматривается как номинальное бытие (*prajñaptisat*) и лишь конечные частицы или элементы (*dharma*) считаются реальными (*vastu*). В махаяне все частицы, или элементы, нереальны (*śūnya*) и лишь целое, т.е. "целое целого" (*dharmatā-dharma-kāya*) будет реальным. В махаяне существует следуещее определение реальности (*tattva*): "непостижимое извне, недвижное, не изреченное в словах, невыразимое в понятиях, немножественное — вот сущность реальности"[130] /25/. Зависимое бытие не есть реальное бытие, совершенно так же как занятые в долг деньги не есть реальное богатство[131]. Теория о том, что всякое реальное бытие может длиться лишь один момент, поскольку два момента уже заключают в себе синтез, была оставлена, и понятие о мгновенной сущности (*kṣaṇa*), столь характерное для других школ буддийской мысли, также было отброшено[132] как недоказуемое (*asiddha*) и неспособное

---

[127] См. "The Central Conception...", с.6 и сл., примеч. 195.

[128] Madhy. Kār. XV, 2. В дальнейшем ссылки с римскими цифрами будут относиться к главам и "карикам" труда Нагарджуны "Мадхьямика-шастра", а ссылки с арабскими цифрами — к комментарию Чандракирти, изд. Bibl. Buddh. IV.

[129] Ясно, что мы имеем здесь дело с той концепцией субстанции как чего-то независимо существующего, которая хорошо известна изучающим европейскую философию, см. определение субстанции Спинозой как *"quod in se est et per se concipitur"*.

Эта концепция имела результатом или установление теории *harmonia generaliter stabilita* в порядке объяснения взаимозависимости монад, или же воззрение, что имеется только одна-единственная субстанция. Последняя точка зрения принята в махаяне, а первая — в хинаяне, где гармония между монадами устанавливается кармой как особой силой (*saṃskara*), силой κατ᾽ἐξοχὴν, πρῶτον κινοῦν.

[130] Там же, XVIII, 9.

[131] Там же, с.263, 3 — *kālika-āyācitakam*.

[132] Там же, с.173, 9, 545, 13, 147, 4.

противостоять критике[133]. В хинаяне личность (*pudgala*), "Я" (*ātma*), была разложена на свои составляющие (*skandha-āyatana-dhātavah = anātma*), и потому истинных личностей не было (*pudgala-nairātmya*), а были лишь скопления мгновенно возникающих и исчезающих сил (*saṃskāra-samūha*). В махаяне мы имеем, напротив, отрицание реальных элементов (*dharma-nairātmya*) и утверждение целого в смысле абсолютного целого (*dharma-kāya*)[134]. Иными словами, в хинаяне мы имеем радикальный плюрализм, превратившийся в махаяне в радикальный монизм.

XIV. УЧЕНИЕ ОБ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Таким образом, в махаяне мы сталкиваемся с новой интерпретацией старого буддийского принципа о взаимозависимом существовании элементов (dharmāṇām pratitya-samutpāda). Однако теперь объявляется, что нечто зависимое или относительное не может рассматриваться как конечная реальность, и это положение доводится в махаяне до своего логического предела. В хинаяне бытие было раздвоено на обусловленное и необусловленное (*saṃskṛta* и *asaṃskṛta*), но в обоих случаях реальное. Теперь же ни одна из частей бытия не рассматривается как окончательная реальность, а обе они сводятся к высшему единству относительности. Основная концепция раннего буддизма — идея о множественности конечных элементов (*dharma*). Основной концепцией махаяны будет их относительность (*śūnyatā*). Буддисты сами заявляют, что идея конечных элементов (*skandha-āyatana-dhātavaḥ*), их взаимозависимости (*pratītya-samutpāda*) и "четырех истин святого" принята и в хинаяне и в махаяне. Но если в первом случае речь идет о реальности отдельных элементов, то во втором имеется в виду их относи-

[133] Там же, с.547, 1.

[134] Хотя хинаянисты выдвигают на первое место только реальность конечных элементов (*dharma*), тем не менее необходимость целого намечается в понятии *sarvam* (см. ниже), как и в понятии общей причинности. Под именем *kārana-hetu* утверждается вид причинности, через которую каждый момент реальности обусловлен чем-то близким к состоянию всего мира. Это выражено следующим образом (АК II, 50): *svalo'nye (sarve dharmāḥ) kāraṇa-hetuḥ*, т.е. один элемент (или момент) не может быть своей собственной причиной, но все другие элементы, т.е. весь мир, находятся в некоторой прямой или непрямой связи с ним. Так как все три времени (adhvan), т.е. все будущие и все прошедшие моменты, включены в понятие "все элементы", sarve dharmāḥ, то ясно, что, хотя мир и являлся в хинаяне как действительно разделенный на составные части, идея о нем как о логическом континиуме уже намечается и в махаяне получает свое окончательное утверждение.

тельность, или нереальность[135]. Поскольку мы употребляем термин "относительный" для описания того факта, что вещь может быть определена только путем упоминания ее связей с чем-либо и делается бессмысленной вне этих связей, подразумевая в то же самое время, что исследуемое нереально, мы с уверенностью, за неимением лучшего определения, можем переводить слово *śūnya* словом "относительный" или "условный", а термин *śūnyatā* — "относительность" или "условность"[136] /26/. Это, во всяком случае, лучше, чем переводить его словом "пустота", каковое значение термин этот может иметь в обыденной жизни, но не в философии. То обстоятельство, что термин *śūnya* является в махаяне синонимом зависимого бытия (*pratītya-samutpāda*), и означает не нечто пустое, а нечто "освобожденное" от независимой реальности (*svabhāva-śūnya*), и подразумевает, что ничто, за исключением целого, не обладает ею, и что целое запрещает каждую формулировку, будь она в виде понятия или слова (*niṣprapañsa*), поскольку они могут лишь раздвоить (*vikalpa*) реальность, а не овладеть ею, подтверждено множеством свидетельств в махаянической литературе[137]. О том, что этот термин никогда не означал математическую пустоту или просто небытие, утверждается

---

[135] Зародыш идеи, что элементы бытия, будучи взаимозависимыми, не могут быть реальными, может быть найден в некоторых местах палийского канона. Сам Чандракирти отмечает это (Madhy. avat. с.22, 15 и сл., Bibl. Buddh. IX). Но это никак не должно мешать тому факту, что хинаяна является системой радикального плюрализма, где все *dharma* и даже нирвана будут *vastu*, в то время как махаянизм — это монистическая система (*advaya, niṣprapañca*). Совершенно невозможно считать хинаяну *advaita* — системой. Но если система мадхьямика характеризуется как негативизм и все негативное валится в одну кучу, то тогда нетрудно открыть в Majjh. N. I,1 полностью раскрывшую себя *prajñā-pāramitā* и считать ошибочной точку зрения, что "в старом буддизме учили чему-либо, кроме негативизма", как это делает проф. Отто Франке, ср.: Ernst Kuhn Memorial Volume. München, 1916, с.332 и сл. Также трудно сказать, что именно означает заявление Валле-Пуссэна о том, "что в палийском каноне очень много мадхьямической философии" (ERE VIII, с.334).

[136] Идея относительности взята здесь в широком смысле, совершенно так же как сам Аристотель употребляет ее в "Metaphisica", где он излагает *Ad aliquid* не как одно среди различаемых категорий, а применимое ко всем категориям (см.: G.Grote. Aristotle. L., с.88), и хотя он не считает, что относительное нереально, но объявляет его как Ens в низшей степени (там же, с.85). Вопрос о том, относительно ли само Ens, он оставляет неразрешенным.

[137] Там же, 491,1 — *nirvaśeṣa-prapañca-upaśamārtham śūnyata upadiśyate;* XXIV, 18 — *yaḥ pratītya-samutpādah śunyatām tām pracakṣmahe;* с.503,12 — *yo'yam pratityasamutpādo hetupeatyayān apekṣya rūpa-vijñānādīnām prādurbhāvaḥ svabhavena anutpādaḥ... sa śunyatā;* с.504,3 — *yaḥ pratyaya-adhinu sa śūnya ukto;* с.403,1 — *aśūnyam... apratītya samutpannam;* с.591,6 — *iha sarva-bhāvānām pratitya-samutpannatvāc chūnyatvaṃ sakalena śāstreṇa pratipāditam* и т.д.

с не меньшей настойчивостью. Те же, кто предполагает, что *śūnya* означает пустоту, объявляются не понявшими этот термин и не уразумевшими цель, для которой он вводился[138]. "Мы релятивисты, мы не негативисты"[139], — настаивает Чандракирти. Учебник школы мадхьямика открывается своего рода гимном в честь "зависимого возникновения", или "относительности". Его можно передать следующим образом:

"Совершенного Будду, первейшего из Учителей, я приветствую!
Он провозгласил принцип Относительности,
Принцип, что ничто /во Вселенной/ не может исчезнуть
И /ничего нового/ не может возникнуть.
Ничто не имеет конца,
Так же нет ничего вечного.
Ничто не идентично /самому себе/,
И нет ничего дифференцированного.
Ничто не двигается ни в том, ни в другом направлении.
Это /Нирвана/, блаженное Успокоение
Всякой /возможной/ Множественности"[140].

XV. ИСТИННО ВЕЧНЫЙ БУДДА, ПОЗНАВАЕМЫЙ МИСТИЧЕСКОЙ ИНТУИЦИЕЙ

Применяя этот метод к хинаянической концепции угасшего Будды, представляющего, несмотря на это, вечную безжизненную субстанцию (*svabhāva* или *dharma*), Нагарджуна решительно отрицает реальность последней, несмотря на все чувства благоговения, которые должна была вызывать эта идея. Будда понимается в хинаяне как конечная цель мирового прогресса, осуществленного в непрерывном потоке существований (*bhāva-saṃtati*)[141]. Он может реально существовать, пока действительно существует этот прогресс, но независимое существование обоих невозможно, ибо, будучи взаимозависимыми, они коррелятивны и, следовательно, не абсолютно реальны. Совершенно так же как больной глазами человек видит два изображения луны вместо одной, так и закоренелое неведение человечества удваивает каждую реальность. Только неведение[142] может вообразить, что хинаянический Будда имеет свое собственное реальное бытие[143]. Никогда будды не объявляли, что они сами или их элементы действительно существовали[144]. Но, конечно,

[138] Там же, XXIV,7 с.490,11 — *na cāvi śūnyatāyām yat prayojanam tad vijānāsi*.

[139] Там же, 368,7.

[140] Mādh.vṛ с.II,13.

[141] Там же, с.432 и сл.

[142] Там же, с.432,10.

[143] Хинаянический Будда нереален, он не имеет *svabhāva*, ср.XXII, 2,4,16, но махаянический имеет *svabhāva*. Синонимом *dharma-kāya* является *svabhāva-kāya*.

[144] Там же, с.443,2, ср.XXV,24.

для каждого простого, неискушенного человека хинаянический Будда обладает реальностью. Будучи не в силах противостоять львиному рыку относительности[145], хинаянист, человек малого религиозного энтузиазма[146], убегает прочь, подобно антилопе, в темный лес реализма. Но махаяническое отрицание не означает, что всякая надежда на спасение должна быть отброшена[147], ибо тот Будда, который выше всякого возможного определения (*niṣprapañca*), не отрицается[148]. Махаянист, считающий, что Будда хинаяны не абсолютно реален (*niḥsvabhāva*), должен сознаться, что если он хочет установить полную истину (*aviparītārtha*)[149], то он не может утверждать даже и этого. Строго говоря, он не может утверждать, относителен Будда или неотносителен, является ли он и тем и другим вместе, или ни тем и ни другим одновременно[150]. Однако такие определения тоже условны (*prajñapti*) и являются лишь приписываемыми характеристиками (*āropito-vyavahāraḥ*)[151]. Истинный Будда должен постигаться *непосредственно интуицией*. Невозможность ответа на поставленные вопросы о том, конечен мир или бесконечен и продолжает ли Будда существовать после нирваны или нет, относится как раз к этой невозможности какого бы то ни было определения[152]. Если вы настаиваете, что Будда существует, вы должны допустить, что после нирваны его не существует более[153]. Но если вы примите относительность такой концепции, то вопрос о его существовании вообще не возникнет. Будда слит в покое с природой и находится за пределами всякого возможного определения[154]. Те же, кто продолжают раздваивать его на вечного или невечного, существующего или несуществующего, относительного или неотносительного, всеведущего или невсеведущего, — все они введены в заблуждение словами[155]. Они не обладают непосредственной интуицией (*na paśyanti*) в отношении абсолютного Будды[156]. Подобно тому как слепой от рождения человек не может увидеть солнца[157], так и люди, пребывающие в тисках общепринятых понятий, не могут непосредственно постичь Будды, но стремятся описать его (*prapañcayanti*) умозрительно. Именно ими он и не может

---

[145] Там же, с.442,13.
[146] *Svādhimukti-daridra*, там же, с.443,1.
[147] Там же, с.442,8.
[148] Там же, с.443,11.
[149] Там же, с.443,13.
[150] Там же, с.XXII,11.
[151] Там же, с.444,4.
[152] Там же, с.XXII,12.
[153] Там же, с.XXII,14.
[154] Там же, с.448,1.
[155] Там же, с.XXII, 15.
[156] Там же, с.448,10.
[157] Там же.

быть постигнут непосредственно (*aparvkṣa-vartin*)[158]. Будда должен рассматриваться как космический порядок (*dharmatāḥ*), его тело есть космос (*dharmatā*), сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно[159]. Реальность Будды — это реальность вселенной, и поскольку Будда не имеет отдельной реальности (*niḥsvabhāva*), то и вселенная не имеет никакой реальности вне Будды. Все элементы бытия, просеянные через принцип относительности, приобретают великолепие[160], все миллионы существований (*bhūtakoṭi*) должны рассматриваться как проявленное в них тело Будды. Это и есть относительность, кульминационная точка мудрости (*prajñāpāramita*)[161].

XVI. НОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ НИРВАНЫ

Пространство и тот вид вечной смерти, которые были определены термином "нирвана", были внесены в список конечных реальностей школами раннего буддизма и вайбхашиками по той причине, что они обладали отличительным признаком (*dharma*), реальностью (*vastu*), индивидуальностью (*sva-lakṣaṇa*) и своим собственным (*sva-bhava*) бытием (*bhāva*), так как подошли под общепринятое определение реальности (*sva-bhāva-dhāraṇād dharmā*). Но они были аннулированы саутрантиками по той причине, что не обладали отдельной реальностью, и мадхьямиками вследствие их нового определения реальности (*anapekṣaḥ svabhāvaḥ*). Новое оружие доказало свою бо́льшую эффективность, чем "бритва" Оккама саутрантиков, особенно когда оно было использовано мадхьямиками со всей их непреклонной решимостью. Их концепция относительности (*śunyatā*) покрывала собою все и охватывала как все обусловленные, так и вечные элементы списка вайбхашиков. Действительно, идея абсолюта теряет свой смысл, если ей ничего не противопоставляется[162]; она теряет тогда всякую индивидуальность и реальность (*sva-bhāva*). И *vice versa*, феноменальное перестает быть феноменальным, если нет ничего нефеноменального, чтобы ему противопоставлялось. С новой интерпретацией принципа относительности

---

[158] Там же, с.448,9. Такое определение непосредственного восприятия *pratyakṣam aparokṣam* (sc. artha, не *jñāna*) Чандракирти противопоставляет определению Дигнаги *pratyakṣam kalpanāpaḍham*, ср. *Mādhy*. vr., с.71,10. Оно было позднее принято ведантистами (ср. *Vedāntaparibhāṣā*) и другими; *brahma* — абсолют был объявлен познаваемым через непосредственное чувственное восприятие, т.е. через *pratyakṣa*.

[159] Там же, с.448,14—15.

[160] Там же, 444,9. *Prakṛti-prabhāsvaraḥ sarvadharmāḥ pra-jñāpāramitā-pariśuddhyā*.

[161] "Aṣṭaṣ", 94,14. *Tathāgato-kāyo bhūta-koṭi-prabhāvito draṣṭavyo yad uta prajñāpāramitā*.

[162] Там же, VII,33.

(*pratītya-samutpada-śūnya*) хинаянический абсолют становится таким же относительным, как и все прочие сущности этой системы.

Из этого нового принципа с неизбежностью возникли далеко идущие последствия. Все здание раннего буддизма было подорвано и сокрушено. Нирвана хинаянистов, их Будда, их онтология и нравственная философия, их концепция реальности и причинности были отброшены вместе с идеей о конечной реальности органов чувств и чувственных данных (*rūpa*), ментальности (*citta — caitta*) и всех их элементов материи, ментальности и сил. "Нигде и никогда, — говорит Чандракирти, — будды не проповедовали реальность души или же этих хинаянических элементов"[163]. Все построения, так трудолюбиво воздвигнутые школами раннего буддизма, были отвергнуты, за единственным исключением принципа взаимозависимого существования (*pratītya-sam-utpāda*) в его новой интерпретации как принципа относительности (*śunyatā*). Учебное пособие новой школы посвящает главу каждому важному положению из построений раннего буддизма и разбивает их этим оружием, исходя из принципа, что все относительное — ложно, преходяще и иллюзорно.

Счастливой судьбе махаяны очень помог тот замечательный стиль, которым Нагарджуна излагал свои знаменитые афоризмы.

Несмотря на несколько однообразный метод, посредством которого он применяет ко всем положениям хинаяны одну и ту же разрушительную диалектику, Нагарджуна всегда остается интересным, смелым, порою сбивающим с толку и иногда даже кажется высокомерным. И этот метод бесконечного повторения одной и той же идеи, но в самой разнообразной связи внушает изучающему с непреодолимой силой всеобъемлющую важность принципа относительности. В своем тибетском "наряде" благодаря лаконизму этого удивительного языка афоризмы Нагарджуны становятся, если это вообще возможно, еще более красноречивыми, чем в оригинале, и вплоть до сегодняшнего дня изучаются в монастырских школах и повторяются монахами с восторженным восхищением. Каким-то ужасом веет от этого настойчивого, непреклонного отрицания всего, даже наиболее почитаемых и заботливо хранимых идей хинаянистов. "Что же нам делать, — восклицает Арьядева, самый блестящий из экзегетов этой доктрины, — ничего вообще не существует![164], даже название учения вызывает страх"[165].

Но лишь хинаянисты и вообще все плюралисты могут испытывать страх перед разрушающей диалектикой Нагарджуны[166], ибо последний не только не осуждает, но превозно-

---

[163] Там же, с.443,2.

[164] P.L.Vaidya. Catuḥśataka. P., 1928, с.184.

[165] Там же, с.289.

[166] Проф. Керн (H.J.Kern. Manual..., с.127) тоже, кажется, напуган до предела, и в его возгласе звучит подлинное беспокойство: "Нет рождения, нет нирваны!" и т.д., и он считает ответственными за это бедствие "принципы, заложенные в раннем буддизме".

сит идею "Космического Тела Будды". Он возвеличивает принцип относительности и разрушает благодаря нему всякую множественность только для того, чтобы очистить почву для единственной, неопределимой (*anirvacanīya*) сущности бытия — "первичного-без-вторичного". В соответствии с принципами монистической философии, применяемыми последовательно, все другие сущности имеют лишь второстепенную, условную реальность, это деньги, взятые в долг.

Эта единственная реальность Нагарджуны, хотя и объявленная неопределяемой (*anirvacanīya*), описывалась по-разному: как "элемент элементов" (*dharmānām dharmatā* или *dharma-dhatu*), как их относительность (*śūnyatā*), как "этотность" (*idamtā*), как их "связь с этотностью" (*idampratyayatā*), как "таковость" (*tathatā*), как "таковость бытия" (*bhūta-tathatā*), как лоно Бога (*tathāgata-garbha*) и, наконец, как "Космическое Тело Господа", как "Дхармакая" Будды[167]. В этой последней принадлежности единственная сущность вселенной персонифицируется и становится высшим божеством, предметом поклонения под именами Вайрочаны, Амитабхи, богини Тары /27/ и др. Таким образом, буддизм становится одновременно пантеистичным и теистичным, или, как предпочитает выражаться проф. М.Анесаки, космотеистичным[168].

Будда и нирвана у Нагарджуны представляют собою различные наименования одного и того же. Причем Нагарджуна трактует эту проблему в четырех или пяти различных вариантах, стремясь показать, что, каково бы ни было словесное определение (*prapañca-vāk*)[169] и с какой бы стороны ни решать проблему абсолюта, результат будет один и тот же. Если феноменальный мир нереален, он не может иметь реальный конец[170]. Предполагать, что феноменальный мир реально существовал до нирваны, для того чтобы измениться так, дабы не существовать после, — это иллюзия, которая должна быть отброшена, и, чем скорее, тем лучше[171]. Если мы станем на точку зрения вайбхашиков и будем считать,

---

[167] Термины *prajnā-pāramitā* и *abhisamaya*, употребленные в объективном смысле (*karma-sādhana*), означают одно и то же. Йогачары добавляют еще как синонимы *citta-dharmatā*, *vijñapti-mātratā*, *parinispannatā*, см.: "Trimśikā", с.42.

[168] В очень интересной книге М.Анесаки (M.Anesaki. Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals. Boston — New York, 1915) показано, в какой мере совершенство японского искусства, вызвавшее восхищение всего мира, обязано влиянию махаянических идеалов, этого подлинного чувства общности с вечным, всепроникающего принципа жизни — "Дхармакайи", выраженной художником с мистической интуицией в каждом цветке, каждом растении и в каждом живом существе, которое он изображал. Достойно удивления, что философия, утверждающая подобные идеалы, была так превратно понята европейской ученостью.

[169] Mādh. vr., 373,9.

[170] Там же, c.XXV, 1.

[171] Там же, с.522,6.

что нирвана есть нечто реальное (*dharma*), в чем сознание и жизнь угасли навсегда[172], или же если мы вместе с саутрантиками допустим, что это просто прекращение мирового процесса[173], то в обоих случаях мы будем исходить из существования чего-то реального перед нирваной и его исчезновением после нее. Это не только рисует нирвану относительной, но и делает ее следствием определенных причин (*samskṛta*)[174]. Ныне же в полном соответствии с идеей монистического мира утверждается, что нет и тени различия между абсолютным и феноменальным, между нирваной и сансарой[175]. Вселенная, рассматриваемая как целое, есть абсолют, а рассматриваемая как процесс есть феномен. Нагарджуна провозглашает это в следующих словах:

ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate.

Это может быть передано так: "Обращаясь к причинам и условиям (составляющим все явления), мы называем этот мир феноменальным миром. Но этот же самый мир, если причины и условия отброшены (т.е. мир как целое, sub specie aeternitatis), называется абсолютом"[176].

XVII. ОТНОСИТЕЛЬНА ЛИ САМА ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ

Признание несостоятельности логики для познания абсолюта

Но принцип относительности (*śūnyatā*) не дал вполне надежного фундамента для нового буддизма. Таившаяся в нем опасность могла поставить все его здание под угрозу. Подобно тому как абсолют раннего буддизма не мог избежать судьбы быть объявленным относительным, так и относительность сама по себе была также относительной[177] и полностью зависела от своей противоположности, т.е. от не-относительного, без противопоставления которому она была готова потерять всякий смысл. Но Нагарджуна не отступил пе-

---

[172] Там же, с.225,10.

[173] Kleśa-janmanor abhāvaḥ. — Там же, с.527,7.

[174] Там же, с.XXV, 5, 13.

[175] Там же, с.XXV, 20.

[176] Там же, с.XXV, 9.

[177] Этот вопрос об относительности относительности был затронут Б.Расселом (B.Russel. ABC of Relativity. L. — N.Y., 1926), и отклонен с его пометкой, что этот вопрос абсурден. Тем не менее вопрос этот существует и не может быть опущен на подобных основаниях, тем более таким автором, у которого мы читаем: "Если кто-либо хочет стать философом, он не должен бояться абсурдов" (B.Russel. The Problems of Philosophy. L., 1921, c.31).

ред этой опасностью и встретил ее со всей дерзостью своего духа, на какую он только был способен. Этот принцип относительности, являющийся стержнем его системы, был призван им для того, чтобы разрушить все теории и заменить их, как мы видели выше, прямой мистической интуицией. С точки зрения теории этот принцип был едва ли не хуже всех прежних положений. "Если бы что-либо не-относительное существовало, — говорит Нагарджуна[178], — то мы тогда подобным же образом заметили бы существование и относительного; но нет абсолютно ничего не-относительного, как же мы можем тогда заметить наличие относительного /или истину относительности/?". "Относительность, — разъясняет Чандракирти, — является здесь общим определением элементов (*dharma*) бытия. Таково наше воззрение. Но поскольку нет такого элемента, который был бы не-относителен, то сама относительность из-за отсутствия таких объектов, которым ее можно было бы противопоставить, (становится такой же бессмысленной, как мираж) или как гирлянда цветов в небе". Означает ли это, что относительность должна быть отвергнута? Нет, не означает, "потому что будды учили, что понять относительность всех искусственных концепций — это единственный путь освободиться от них. Но если люди и после этого продолжают цепляться за самое понятие относительности, то их следует назвать неисправимыми"[179]. "Это так, — разъясняет Чандракирти, — как если бы кто-нибудь сказал: мне нечего продать вам, и получил бы ответ: хорошо, продайте мне ваше отсутствие товаров!"[180]. Мы читаем в "Ратнокута" (*Ratnakūṭa*)[181]: "Я объявляю, что те испорчены, и многажды испорчены, которые, однажды постигнув относительность, держатся за нее /как за новую теорию/... Гораздо лучше быть связанным ложной идеей реально существующей личности (*pudgala*), несмотря на то что это ошибка гималайских размеров, чем льнуть к этой доктрине относительности, которая (в этом случае оказалась бы) доктриной пустоты (*abhāva*)... Это выглядит так, как если бы доктор[182] назначил больному сильное лекарство, которое могло бы утолить все его страдания, но которое бы не могло быть удалено из его желудка. Вы думаете, что больной действительно был бы вылечен? Нет, он страдал бы еще больше, чем страдал до тех пор!".

При характеристике реальности как относительности прибегают к крайностям из-за недостатка средств выражения, и эти словесные характеристики, естественно, учитывают потребности человеческой речи (*śabdam upādāya prajñaptiḥ*)[183].

---

[178] Там же, с.XIII, 7.
[179] Там же, с.XIII, 8.
[180] Там же, с.247, 6.
[181] Там же, с.248, 7.
[182] Там же, с.248, 11.
[183] Там же, с.XXIV, 18. XII, 11, 215, 1, 286, 1.

Как было упомянуто выше, саутрантики использовали концепцию номинальной сущности (*prajnaptisat*), когда боролись с искусственными построениями раннего буддизма. Эта концепция была расширена махаянистами, чтобы охватить все элементы бытия без исключения. Чувственные данные, сознание, ощущение, волевые акты были объявлены саутрантиками конечными реальностями. Но Нагарджуна не пощадил их, и они все стали относительными и номинальными, а сама относительность стала не чем иным, как номинальным "срединным путем" приближения к реальности. Срединный путь означал в раннем буддизме избежание крайностей материализма (*ucchedavāda*) и учения о вечной душе (*śasvastavāda*), и его позитивным содержанием было учение об отдельных элементах (*dharma*). В махаяне этот термин изменяет свое значение и делается синонимом относительности (*śūnyatā*), которая сама становится "срединным путем"[184].

XVIII. ПАРАЛЛЕЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ БУДДИЗМА И БРАХМАНИЗМА

Совершенно ясно, что эволюция от хинаяны к махаяне шла параллельно с движением, которое в других индийских религиях в эту эпоху вело к установлению их пантеона с высшими божествами Шивой и Вишну. Брахманские религии были также основаны на почве пантеизма, на радикальном монизме шиваитов и на несколько смягченном монизме вишнуитов. Обе эти тенденции представляли древние традиции, основанные на ясных, хотя и не лишенных противоречий, высказываниях упанишад, под некоторым влиянием которых, возможно, находилась и махаяна. Вряд ли можно отрицать, что Гуадапада и Шанкара испытали, в свою очередь, определенное влияние диалектики Нагарджуны. Но в настоящее время невозможно выявить что-либо конкретное о силе этих влияний, их времени и месте. По-видимому, махаянические тенденции проявились очень рано в школах буддизма. Часть общины не была удовлетворена, рассматривая природу Будды как человеческую по своей сущности /28/, и не находила успокоения в идее его полного исчезновения в нирване. Несколько столетий спустя эта тенденция достигает полного развития и великий Нагарджуна создает славу и популярность новой церкви, философия которой делает крутой поворот от плюрализма к монизму.

XIX. ЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Определить место Нагарджуны среди великих философов человечества — задача не столько для индианиста, сколько для историка философии вообще. Но до тех пор, пока

[184] Там же, с.XXIV, 18. Поэтому "Мадхьямика-шастра" должна быть переведена как "Трактат об относительности".

тексты трудов Нагарджуны не станут доступными для изучения в достаточно ясных переводах, мы не можем рассчитывать на эту помощь[185]. Поэтому индианист считает своим долгом в порядке опыта проделать это самостоятельно, сравнив идеи, встречающиеся в Индии, со сходными идеями, получившими распространение на широком поле европейской философии. При определении индийского философа как "нигилиста", рационалиста, пантеиста или реалиста уже подразумеваются какие-то сравнения. Если А.Барт, К.Сенар и другие протестовали против поспешных и вводящих в заблуждение сопоставлений, то это было исключительно потому, что они были склонны усматривать между индийским философом и его европейским коллегой больше точек различия, чем сходства; однако искать различие уже означает сравнивать. Характеризовать Нагарджуну как "нигилиста" — это значит делать сравнение, только вводящее в заблуждение, поскольку его осуждение логики является лишь одной стороной его философии, и притом не самой главной. Для верного понимания философа нет лучшего способа, чем метод, предложенный и блестяще примененный А.Бергсоном. Он заключается в рассечении философского построения мыслителя на различные части, которые,сами по себе не выражая философа, тем не менее, будучи суммированными, помогут нам понять его[186].

С индийской стороны мы прежде всего должны указать на почти полную идентичность взглядов Нагарджуны с ведантой как возможную дань традициям упанишад. Если проф. Б.Кейт и проф. М.Валлезер полагают, что Нагарджуна остановился на отрицании или отрицает даже эмпирическую реальность этого мира, то это происходит только потому, что его истинная цель — положительная противоположность его негативизма, тождественность *dharmakāya* и *brahma* — ускользнула от их внимания. Из этой тождественности следует, что все точки соприкосновения между Шопенгауэром и ведантой, которые, по-видимому, действительно нашел проф. П.Дейссен, также в равной мере приложимы и к Нагарджуне. Эта философия самым решительным образом противопоставляет себя рационализму, т.е. тем системам, древним и современным, индийским и европейским, которые заявляют о способности человеческого разума познавать вещи такими, какими они являются в действительности. Нагарджуна доводит несостоятельность человеческого разума до предела и делает вызов утверждениям логики с

---

[185] Два перевода проф. М.Валлезера (M.Walleser. Die Mittlere Lehre des Nagarjuna. Tibetische und chinesische Version. Heidelberg, 1911 и 1912) необычайно полезны для изучения текстов. Они были бы еще более полезны, если бы к ним были добавлены сравнительные указатели. Но поскольку они сделаны небрежно, мы сомневаемся, что они могли оказать определенное воздействие на философа.

[186] H.Bergson. De l'intuition philosophique. — "Revue de Metaph", 1911.

такой выразительностью, на какую не был способен до тех пор ни один философ. Можно указать и на другие замечательные параллели, которые относятся к шагу, сделанному Нагарджуной от плюрализма к монизму. Независимо от того, имели ли различные философские системы дела с понятием независимой субстанции, допуская существование отдельных, хотя и находящихся в гармонии, монад, или предполагали вечный поток преходящих явлений, их следующим шагом было представление о всеохватывающей нераздельной субстанции. Последнее, как мы уже видели, и есть позиция махаяны versus хинаяне, что имело свою параллель в Греции в позиции Парменида по отношению к Гераклиту. Этот шаг был повторен и в современной немецкой философии. Проф. Г.Якоби уже проводил[187] сравнение между Зеноном Элейским и Нагарджуной. Мы можем добавить к этому, что данное сходство не ограничивалось только их диалектикой. Зенон, как известно, был также автором знаменитых "софизмов", составленных им для доказательства невозможности движения и поддержки концепции Парменида о мире как о недвижном целом[188].

Примечательны также совпадения между негативизмом Нагарджуны и приговором, вынесенным почти каждому понятию о нашем повседневном мире со стороны Брэдли: вещам и качествам, связям, пространству и времени, изменению, причинности, движению и собственному "Я". Таким образом, с индийской точки зрения Брэдли может быть охарактеризован как истинный мадхьямик. Но над всеми этими параллелями еще большее сходство мы, вероятно, обнаружим между диалектикой Нагарджуны и диалектическим методом Гегеля. Гегель в своей "Phänomenologie des Geistes" ("Феноменологии духа")[189] подвергает сомнению способность здравого смысла судить об объекте, который нам известен из опыта, и разрешает этот вопрос формулировкой о том, что все, что мы действительно знаем об объекте, это его "этотность", все же остальное его содержание будет лишь отношением. Это и есть точное значение термина *tathatā* или "таковости" махаянистов, а относительность, как мы уже видели выше, будет точным значением термина *śunyatā*. Далее мы находим там полное применение этого метода, который считает, что мы можем верно определить предмет, только получив точное сведение о других объектах, которым он противопоставляется, что без этого противопоставления предмет становится "опустошенным" и лишенным всякого содержания и что обе указанные противоположности объединяются в каком-то высшем единстве, охватывающем их обоих. Все факты познаваемы только в их внутренней взаимосвязанности, и всеобщий закон относительности яв-

---

[187] AOJ. XXXI, I, с.1.

[188] См.: B.Russel. External World. L., 1922, с.167 и сл.

[189] Для изложения по-английски принципов Гегеля я использовал словарь Балдвина (J.M.Baldwin. Dictionary of Philosophy and Psychology. N.Y., 1925).

ляется всем тем, что в узком смысле понимается как реальность. Оба философа утверждают, что негативизм (*sunyatā*) есть душа мира, "Negativität ist die Seele der Welt"[190]. Сведéние мира фактов к области универсальной относительности подразумевает, что каждый познаваемый предмет ложен, преходящ и иллюзорен, но что все устройство реального мира зависит именно от этого факта. Даже ощущения и чувственные данные (*rūpa*), которые сначала кажутся конечными реальностями, постепенно раскрываются во взаимоотношениях, без которых они оказываются бессмысленными. Относительность или негативизм, таким образом, есть истинная душа мира.

Еще больше точек сходства может быть обнаружено между Нагарджуной и каждой монистической философией, а еще более — между ним и теми философами, которые, подобно Николаю Кузанскому /29/, Джордано Бруно и др., настаивают на негативном методе познания абсолюта. Вряд ли можно отрицать, что махаяническая концепция о "Космическом Теле Будды" как единственной субстанции очень схожа с концепцией Спинозы о Боге — *Deus sive substantia*, *Deus sive natura*. Несмотря на то что *intuitus* Спинозы в отношении всего, заслуживающего особого внимания *sub specie aeternitatis*, предполагается как рациональная способность интеллекта, а интуиция Нагарджуны мистична, тем не менее обе они ведут к одному результату.

Само собой разумеется, что эти некоторые точки сходства следует оценить по достоинству. Во всяком случае, они могут предотвратить приложение к Нагарджуне характеристики "нигилиста". Главное различие между ним и его европейскими коллегами по монизму заключается в том, что он не верил в логику по крайней мере как в средство для конечной цели познания того, что представляет собой сама реальность. Гегель и Брэдли, напротив, по-видимому, убеждены в действенности своей логики, и им не пришло в голову, что если последовательно применить ее к их собственным выводам, то их логика целиком подвела бы сама себя. Однако Нагарджуна полностью отдавал себе в этом отчет. Поэтому, совершенно отбросив логику, он прибегнул к прямой мистической интуиции в отношении абсолюта — "первичного-без-вторичного". Этот шаг или скачок от подвергнутой осуждению логики к прямой интуиции был сделан многими философами, а в наши дни — ярким представителем этого направления А.Бергсоном.

XX. ПОЗИЦИЯ ШКОЛЫ НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА

Холодок, который охватывает многих ученых в отношении идеи уничтожения как конечной цели религии, возможно, никогда не был бы столь велик, если бы было известно, что буддизм вовсе не был единственной индийской си-

[190] Там же, IV, 1.

стемой, которая пришла к подобным выводам. Помимо ряда учений с определенно материалистическим оттенком к понятию абсолютно безжизненной нирваны примкнула и ортодоксальная система ньяя-вайшешика[191]. Уничтожение всякой жизни именуется в этой системе как конечное освобождение (*mokṣa*) или абсолютный конец (*apavarga*) и характеризуется как своего рода "сверхблаженство" (*niḥśreyasa*)[192]. "Возможно ли, — спрашивает Ватсьяяна, — чтобы просветленный человек стремился к конечному освобождению, в котором нет ни блаженства, ни сознания"? И он отвечает на это другим вопросом: "Возможно ли, чтобы просветленный человек не благоволил к идее конечного освобождения, в котором вся суетность жизни остановилась навсегда и где отсутствует даже сознание этого!". "Это освобождение, — говорит он далее, — является успокоением, где все остановлено, все перестало существовать, и потому здесь угасают также уныние, страх и грех"[193]. Джаянта также восклицает: "Возможно ли, чтобы разумный человек делал бы усилия для того, чтобы превратить себя в камнеподобное (неодушевленное) состояние?" — и дает такой же ответ[194].

Все индийские философские системы считали себя учениями о спасении. В соответствии с этим они исходили из понятия целого[195] (*sarvam*), которое раскалывалось на две половины — феноменальную жизнь и абсолют (*saṃsāra* и *nirvāṇa*). Феноменальная часть далее путем анализа разделялась на ее действительные состояния (*duḥkha*), на их движущие силы (*duḥkha-samudaya*) и их постоянное угасание (*mārga*). Когда это угасание достигнуто (*nirodha*), то жизнь поглощается абсолютом, сущность которого трактуется различным образом. Эти четыре положения — четыре "благородные истины", как несовершенно переводится этот термин, обычно представленный как основной принцип буддизма, не

---

[191] См.: S.N.D a s g u p t a. History of India Philosophy Cambridge, 1922, с.362 и сл.

[192] Nyāyasūtra I, 1, 2, 22.

[193] Nyāyabhāsya, с.9 (Vizian).

[194] Nyāyamañjarī, с.509 (Vizian).

[195] Термин *sarvam* в его специальном значении не включает понятия *nirvāṇa*, как совершенно неверно утверждает Валле-Пуссэн (Nirvāṇa..., с.139). *Sarvam* означает *sarvam jñeyam*, что является лишь другим названием для 12 *āyatana* (соответствующих 12 *prameya* Ньяясутры I, 1, 9), *nirvāṇa* включена в *āyatana* № 12 (*dhammā*), ср. мою "Central Conception...", приложение II, с.106, элементы E.2—3. Это также ясно из "Saṃyutta" IV, 15, где *sabba* употребляется в специальном значении *sabba-vaggo, sabbam vo bhikkhave desissāmi*. Отрывок в "Majjhima" 1, 3 не содержит вообще никаких утверждений по этому вопросу. Классификация элементов на 12 *āyatana* и на 18 *dhātū* включает нирвану, лишь классификация на *skandha* (VI классификация) не делает этого. Ср. также "Triṃśika", с.36 *sarvam iti traidhātukam asaṃskṛtam ca*.

содержат в действительности никакого учения вообще[196]. Это лишь схема для философских построений, и как таковая она принята всеми индийскими системами без исключения. Эти четыре понятия действительно пронизывают все индийское философское мышление. Уддьотакара по этому поводу говорит: "Имеются четыре предмета, которые исследуются каждым философом в каждой системе метафизики"[197]. В соответствии с этим каждая философская система должна содержать анализ элементов бытия, учение об их движущих силах, учение об абсолюте и учение о методе, которому надо следовать, для того чтобы вырваться из оков феноменальной жизни и слиться с абсолютом. Феноменальная жизнь получает в системе ньяя-вайшешика определение *duḥkha*, совершенно так же, как и в буддизме. Неверно переводить этот термин как "страдание", "несчастье", "мука", ибо он охватывает и такой род вещей, как неодушевленная материя, пять органов чувств, цвета, звуки, вкусы и осязаемые явления[198]. Это не те предметы, к которым на нашем языке может быть легко приложим термин "страдание", если мы хотим избежать недоразумений. Понятие блаженства также вошло в эту классификацию бытия

---

[196] Это ясно вытекает из того факта, что эти "истины" допущены в системах санкхья, йога, ньяя и вайшешика и подразумеваются во всех других. В пределах буддизма они охватывают обе противоположные теории — теорию *dharma = pudgala-nairātmya* хинаяны и теорию *śūnyata = dharma-nairātmya* махаяны. Одновременно они являются классификациями элементов в четырех степенях как рассматриваемые святым, *ārya*, ср. *Mādh.vṛ.*, с.127, *āryāṇām eva tat satyam*, и AK VI, 2, и таблицы, приложенные к моей "Central Conception". Издатели словаря пали (изд. PTS) думают, что *ārya* имеет "расовое" значение, *ārya-pudgala* тогда означало бы не то же самое, что *anāsrava-dharmāḥ* или mārga-satya, но что-либо похожее на "благородного"; но Т.Рис-Дэвидс правильно переводит этот термин словом "Архат" в DN I, 37, ср. "Dialogues" I, 51.

[197] Nyāyavārt., изд. "Bibl. Ind.", с.13, *etāni catvāry arthapadāni sarvāsv adhyātmavidyāsu sarvācāryair varṇyanta iti*.

[198] Ватсьяяна говорит, что *duḥkha* означает *janma* (NS I, 1, 22), и Вачаспати разъясняет *duḥkha śabdena sarve śarīrādaya veyante* и предостерегает против смешения этого термина со страданием, *mukhyam eva duḥkham iti bhramo mā bhūt*; на этом же настаивает Джаянта, *na ca mukhyam eva duḥkham bādhanāsvabhāvam avamṛśuate kim tu tatsādhanam tadanuṣaktam ca sarvam eva* (Nyāyamañjarī, Vizian, с.507). Ср. AK VI, 3, и Mādh. vṛ., с.127, *iha hi pancopādāna-skandhā duḥkham ity ucyate*. Такое же самое определение в "Saṃyutta N." III, 47. Это специальный термин, эквивалент первой *ārya-satya* и *sāsrava-dharmāḥ*; "страдание" — это *duḥkha-vedanā*, нечто совершенно иное, и оно занимает другое место в системе среди *vedanā-skandha*. Смешивать их — ошибка совершенно такая же, как смешивать *rūpa-āyatana* с *rūpa-skandha* (последняя включает 10 *āyatana*), или 3 *dhātu* с 18 *dhātu*, или 6 *indriya* с 22 *indriya*, или 75 *dharma* с 64 *dharma* и т.д. Ср.: C.Rhys Davids. B.Psych., Buddhist Psychology. L., 1914, с.83.

(*duḥkha*) как одно из 21 его составляющих. И это совершенно естественно, ибо понятия вечного блаженства нет ни в раннем буддизме, ни в системе ньяя-вайшешика, за исключением "сверхблаженства" как исчезновения путем погружения в вечное бесчувственное состояние. Классификация на 21 составляющую есть лишь незначительное видоизменение буддийской классификации на 16 составных частей бытия (*dhātu*)[199]. Основанием, почему именно этот термин был выбран как обозначение феноменального бытия, служат философские поиски пути выхода из этого состояния мира. Философия — это наука об абсолюте или нирване. Для каждого философа все феноменальное существование представляет собой нечто такое, что необходимо избегнуть, оно есть *heya*. Разложение бытия на элементы, как было установлено выше, предпринято именно с той целью, чтобы определить средства, благодаря которым все силы жизни должны быть постепенно, одна за другой, приведены к покою.

Совершенно так же общим признаком всех индийских систем будет то, что они допускают существование центральной силы, которая управляет жизнью, происходящей не только в этом мире, но и во всех воображаемых мирах. Эта главная сила (*karma*) распадается на специальные силы, называемые иллюзией, желанием и отвращением. Они создают зародыши будущих действий, и, пока не будут нейтрализованы соответствующими методами, они постоянно будут вызывать продолжение жизни. Иллюзия нейтрализуется философским прозрением, но решительный и конечный шаг, который останавливает эмпирическую жизнь навсегда и трансформирует индивида в абсолют, осуществляется йогой, т.е. той мистической силой, которая рождается через погружение в напряженное сосредоточенное созерцание. Эти понятия являются характерными для индийского образа мышления вообще и встречаются повсеместно. Их возникновение, конечно, не следует искать в системе йоги Патанджали, происхождение которой на 800 лет позднее буддизма уже доказано. Их наиболее примитивные и грубые формы проявляются еще в системе джайнов. Оскверняющие элементы иллюзии, желания, отвращения и т.д. представлены здесь как род тонкой материи, которая через поры кожи просачивается в тело и наполняет его, подобно всасывающемуся лекарству или мешку, наполняемому песком[200]. Благодаря принятию обетов и аскетическим и созерцательным упражне-

[199] Другая классификация каждой познаваемой вещи на 12 *prameya* (ср. Ньяясутра I, 1, 9) соответствует до известной степени буддийской классификации на 12 *āyatana*.

[200] Ср. "Tattvārthādhiyamasūtra" VI, 2 и сл., VIII, 2 (переведено H.J a c o b i. — ZDMG, LX). Ср. также подробное и ясное изложение сложной теории джайнов в кн.: H.G l a s e n a p p. Der Jainismus. B., 1925, с.158 и сл. Страсти предствляются как некоторый вид смолы, посредством которой втекающая материя склеивается с душой (там же, VI, 5).

ниям вход в тело закрывается, приток извне приостанавливается, и индивид очищается. Во всех других системах этот процесс одухотворен и вместо "притока" оскверняющей материи мы имеем дело с "влиянием" (*āsrava*) оскверняющих психических элементов, которое останавливается созерцанием и прозрением. Все элементы бытия в буддийской системе, как было упомянуто выше, разделены на две категории: на элементы, которые могут быть уничтожены одним философским знанием, и на элементы, которые уничтожаются только путем мистического погружения. Первый класс охватывает ложные воззрения, под которыми подразумевается наивный реализм простых людей. Что же касается желания, страсти и даже физических элементов материи, то они могут быть уничтожены навсегда только мистической силой транса[201].

Хотя система ньяя-вайшешика и проявляет склонность к наивному реализму в отношении воззрения на мир, но у нее нет иного средства достичь нирваны, как только через мистическую силу йоги. "Подробности относительно этого предмета, — говорит Ватсьяяна, — могут быть найдены в специальных трудах о йоге"[202]. Любой вопрос о действенности этого метода получает утвердительный ответ, что сила йоги безгранична. В сутрах ньяя упоминаются характерные возражения по этому поводу со стороны некоего скептического ума[203]. Там говорится, что человек может быть настолько погружен в созерцание, что забудет обо всем, что существует вокруг него. Он может удалиться в уединенное место, в лес, в пещеру, на песчаное взморье и осуществлять там медитацию до тех пор, пока всякое восприятие внешнего мира для него прекратится. Несмотря на это, если внешнее явление исключительной силы, как, например, удар грома, охватит его, он придет в себя из

[201] *Samudaya-satya* (= *heya-hetuḥ*) состоит в ньяя так же, как в буддизме, из *avidyā-tṛṣṇe*., ср., Nyāyavārt, с.4, 1, 13. Указывается, что эти элементы также включены в *duḥkha* (т.е. в *upādāna-skandha*) — *tad dhetuśca duḥkham uktam* (там же). Их соответствующие противоположности (т.е. *mārga*) состоят с двух сторон из *prajña* и *samādhi* (ср. *Vaiś sūtra* V, 17—18). *Prajñā* характеризуется как *dharma-praviveka* (ср.: Ватсьяяна ad IV, 2,41), которое соответствует буддийскому *dharma-pravicaya* (АК I, 2).

[202] "Nyāyabhāṣya", коммент. к IV, 2, 46. Хотя *prasankhyāna* аналогично *prati-sankhyā-nirodha* буддистов, его процесс отличен. Через безграничную силу йоги бесчисленные "магические тела", *nirmāṇakāya*, должны быть созданы сразу, чтобы искупить в них навсегда прежние деяния и достичь таким образом конечного угасания. Ср.: "Tātparyatikā", с.6. Это проф. А.Б.Кейт называет ("Indian Logic and Atomism", L., 1921, с.60) "вульгарным чудотворством". В соответствии с этой формулировкой доктор Г.Бек, который толкует, даже знание о *duḥkha-satya* как вѝдение эфирных тел (H.Beck. Buddhismus. Bd II. Lpz., 1919, с.78 и сл.), должен быть назван магом. Однако обычно таких людей называют мистиками.

[203] IV, 2, 39—40.

состояния самого сильного сосредоточения. Почему, однако, ничего побочного не может случиться с ним в тот момент, когда он почти достиг "конечного освобождения", если последнее достигается подобным сосредоточением? На возражение дается ответ с указанием на мистическую силу транса, которая останавливает все энергии жизни раз и навсегда, после чего уже не могут существовать ни живые тела, ни чувства, ни познание.

Таким образом, мы видим, что обращение к мистической силе йоги является общей чертой многих индийских философских систем. Это обращение с необходимостью дополняет четыре главных положения, которые являются другой общей характерной чертою индийских систем мысли. Оригинальность каждой системы заключается в ее онтологии, ее теории познания, ее концепции абсолюта и деталях построения пути, ведущего к "конечному освобождению". Система ньяя-вайшешика допускает ограниченное число субстанций с их изменчивыми качествами. Душа индивида представлена здесь как вечная субстанция, она вездесуща и совпадает с пространством. Знание возникает в ней через особый контакт с внутренним органом физической природы. Когда тело перемещается с одного места на другое, чувства и идеи возникают в новой части этой же самой неподвижной[204] субстанции через ее приуроченный к этому контакт с внутренним органом, который следует за движением тела. Душа, таким образом, является здесь полуматериальной вездесущей субстанцией, схожей с пространством и временем, которые в этой системе также понимаются как отдельные вездесущие субстанции. Такое построение облегчает переход из феноменальной жизни с ее ощущениями и познаваниями в абсолют, который будет абсолютно бесчувственным и безжизненным состоянием этой же самой субстанции. Благодаря силе сосредоточения внутренний орган удерживается от контакта с душой и органами чувств. Тогда уже не возникает сознания, вся жизнь подвергается уничтожению, а субстанция души возвращается в нирвану, к своему подлинному и естественному состоянию (*svarūpāvasthā*).

Школы ньяя и вайшешика с очень давних пор вступили в спор с ведантистами по вопросу о состоянии освобожденной души. Вайшешики считали, что это просто конец всякой жизни, аналогичный прекращению огня, когда топливо исчерпано[205]. Что такое вечное блаженство и вечное со-

[204] Б.Фаддегон (B.F a d d e g o n. Vaiśeṣika System, с.272—273) думает, что эта душа воображалась как "истинно двигающаяся". Это совершенно невозможно, так как она представляет единство (там же, III, 2, 19) и вездесуща (*vībhu*, *parama-mahat*, там же, VII, 1, 22), ср. также " Nyāyabinduṭīkā", изд. Bibl. Buddh. VIII, с.65, *niṣkriyas cātmā... sarvagataḥ*.

[205] В своей защите субстанциональной души Б.Фаддегон ("Vaiśeṣika System", с.276) полагает, что вайшешики представляли душу как сознательную субстанцию, совершенно так же как это делали сторон-

знание, спрашивают они, которые составляют сущность вечного духовного принципа ведантистов? Поскольку все предметы знания полностью и навсегда исчезли в нирване, то это радость без предмета радости и знание без познания чего-либо. Такие чувства и такое знание, даже если бы они существовали, были бы такими же, как если бы они не существовали вовсе (*sthitopy asthitān na viśiṣyate*)[206]. "Но тогда, — возражает их оппонент, — ваша душа была бы так же безжизненна, как камень?"[207]. Вайшешик признает этот аргумент, хотя он предпочитает, по-видимому, этому сравнению сравнение с пространством как со своего рода image médiatrice[208]. Затем задается вопрос, который дает выражение тому чувству отчуждения, которое столь велико, когда мы думаем об уничтожении как о конечной цели. "Ни один мудрый человек никогда не будет стремиться достичь "конечного освобождения" (*mokṣa-nirvāṇa*), если после того, как сознание и жизнь уничтожены, он станет подобен куску скалы (*śilā-śakala-kalpa*)[209], если его нельзя будет отличить от камня (*pāṣāṇa-nirviśeṣaḥ*) и если он превратится в нечто неодушевленное (*jaḍa*)". "Но, — говорит автор, — мудрые люди стараются не только ради блаженства. Опыт показывает, что они напрягают силы, чтобы избежать страдания, подобно тому как если бы они "избегали уколов шипов""[210]. Поскольку феноменальная жизнь сравнивается здесь со страданием, то уничтожение этого страдания и будет конечным стремлением человека на земле. Это конечное уничтожение и эта безжизненная субстанция получают эпитет "места бессмертия" (*amṛtyu-pudam*)[211], аналогичный тому определению, которое конечное уничтожение получило в раннем буддизме. Его вечный, неизменный характер еще более подчеркивается благодаря этому.

Эта аналогия между теориями буддистов и ньяиков не была упущена последними. Мы имеем в "Ньяяманьжари" Джаянты (с.512) следующее характерное заявление: "Под нир-

ники санкхьи и веданты. Но сознание *buddhi* в этой системе лишь *guṇa* атмана (*ātman*), оно появляется иногда через специальный контакт. Душа сама по себе (*svarūpāvasthāyām*) не имеет ни сознания, ни ощущения.

[206] "Nyāyakandalī", c.286 (Vizian, cp.: "Nyāyamañjarī", c.510, стк. 12—13).

[207] Там же. То, что чистая сущность души, или субстанции, которая производит сознание, сама по себе так же безжизненна (*jaḍa*), как камень, кажется здесь крайним выводом, изложенным противником; сравнение с пространством как вездесущей субстанцией адекватно.

[208] См. Vaiś. sūtra VII, 1, 22; B h ā s a r v a j ñ a. "Nyāyasāra", c.39 (Bibl. Ind., 1910);

[209] См.: "Nyāyamañjarī", c.508 и сл., и "Nyāyatātparyadīpika", c.282 (там же). Ср.: "Naiṣadhīya" XVII, 75, *muktaye yaḥ śilātvāya śāstram ūce ... Gotamam*.

[210] "Nyāyasāra", c.40.

[211] "Nyāyabhāṣya", c.30, см. также c.31—34, где полемика с ведантой уже ведется в полный голос.

ваной и подобными выражениями буддисты подразумевают абсолютный конец (*apavarga*), который является либо /в хинаяне/ уничтожением потока сознания, либо /в махаяне/ потоком чистого /беспредметного/ сознания. /Первое/ решение — уничтожение — даже еще более ничтожно, чем /условия, в которые переходит душа в нирване/ согласно ньяикам, ибо оно не оставляет для души даже камнеподобного состояния. Но в одном мы согласны с буддистами: есть разница между сущностью души как таковой и формой, в которой она проявляется в ее взаимодействии с другими объектами. Однако постоянное изменение /этой субстанциональной/ души, /как считают буддисты/, абсолютно непостижимо и должно быть отброшено как невозможное совершенно так же, /как и другая теория буддистов о звуке, т.е. о том, что/ звук — это субстанция /sc. атомная/".

Таким образом, нирвана старой школы ньяя-вайшешика[212] также безжизненна и схожа с нирваной буддистов-вайбхашиков. С другой стороны, нирвана махаянистов, концепции которой придерживались саутрантики, имеет такой же пантеистичный характер, как и нирвана ведантистов.

XXI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Насколько мы можем судить, наиболее вероятная история буддийской концепции абсолюта заключается в следующем:

1. В VI в. до н.э. среди небрахманских кругов Индии происходило сильное брожение философской мысли, страстно ищущей путей выхода из оков феноменального бытия, причем большинство решений этой проблемы носило материалистический характер. Именно в этот период Будда предложил или принял систему, отрицающую существование вечной души и сводящую феноменальное бытие к сочетанию отдельных элементов, постепенно эволюционирующих к окончательному угасанию.

[212] В позднейшей теистичной ньяе "конечное освобождение" достигается прямым созерцанием бога и состояние освобожденной души определено как блаженное, ср. "Nyāyasāra", с.40, и "Nyāyatātparyadīpikā", с.293. Сперва обе системы, и вайшешика и ньяя, были атеистичны, ср.: H.Jacobi. Die Gottesidee beiden Indern, Bonn, 1923, с.47, и B.Faddegon. Vaiśeṣika System, с.165 и 354. Идея вечного бога не могла быть легко совмещена с этой системой, что видно из замешательства при определении, следует ли ее классифицировать как *muktātman* или нет. Вопрос разрешен в соответствии с "Yogasūtra" I, 24 принятием того, что качество сознания, которое имеет только случайный характер в душе, делается вечным в боге, ср.: "Nyāyakandali", с.58 (Vizian), и "Nyāyavārtika", с.469. Обе системы ньяиков, и теистичная и атеистичная, существовали во времена Шрихарши, ср.: "Naiṣadhīya" XVII, 75, 77.

2. Этому идеалу безжизненной нирваны и угасшего в ней Будды остались верны лишь некоторые школы буддизма. Тенденция превратить Будду в сверхчеловеческий, вечно живущий принцип проявилась очень рано среди его последователей и привела буддизм к схизме.

3. Эта тенденция развивалась постепенно до тех пор, пока в I в. н.э. она не завершилась пышным ростом новой канонической литературы. Затем это направление, возможно, заимствовало от одной из школ упанишад брахманскую идею пантеистического абсолюта с его спиритуалистическим и монистическим характером. После этого принятия идей веданты Будда был превращен в преисполненного великолепия Брахму и был персонифицирован верующими под именами "Космического Тела" (*dharma-kāya*), Самантабхадры, Вайрочаны и других божеств.

4. Философская доктрина древней церкви придерживалась своей основной концепции отдельных элементов материи, ментальности и сил, и составила список этих элементов с намерением исследовать метод их постепенного погашения в абсолюте.

5. Среди ранних школ махасангхики, ватсипутрии и другие направления уже допускали некоторый вид сознания, сохраняющегося и в нирване.

6. За ними последовала школа с критическими тенденциями, представителями которой были саутрантики. Они сократили перечень искусственно созданных элементов, сняли само понятие нирваны как самостоятельной сущности и перенесли абсолют в само бытие, создав тем самым переход к махаяне.

7. Философия новой религии, заимствованная из системы веданты, совершенно отказалась от плюралистического принципа и сделалась подчеркнуто монистической.

8. Затем эта философия вылилась в два направления. Первое направление допускало существование сознания-сокровищницы, проявлением которого была вся феноменальная жизнь. Эта школа впоследствии придерживалась логики. Другая школа отрицала возможность познания абсолюта логическими методами, она объявляла всю множественность иллюзий и считала мистическую интуицию кратчайшим путем прямого постижения реальности.

9. Промежуточная школа саутрантиков соединилась в V в. н.э. с идеалистической школой махаяны и дала Индии ее величайших философов — Дигнагу и Дхармакирти. Что касается нирваны, то эта школа приняла существование чисто духовного принципа, в котором объединяются объект и субъект, и вместе с тем силу трансцендентальной иллюзии (*vāsanā*), создающей феноменальный мир.

10. Одновременно с этим высшим развитием буддийской философии в VII в. н.э. получила новый импульс и возродилась среди широких кругов Индии релятивистская школа ранней махаяны, что привело к созданию новых гибридных школ.

11. Высокое совершенство, которого достигла философия идеалистической и релятивистской школ буддизма, не могло не оказать влияние на всю философскую мысль Индии, и мы видим в последующий период старую веданту обновленной и вооруженной новыми аргументами благодаря использованию методов, разработанных в буддийских школах виджнянавадинов и шуньявадинов.

К БУДДОЛОГИЧЕСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ Ф.И.ЩЕРБАТСКОГО

В центре научных интересов Ф.И.Щербатского всегда стояла буддология в ее наиболее важных и сложных разделах. "Центральная концепция буддизма и значение слова "Dharma"" ("The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"". London, 1923), "Концепция буддийской нирваны" ("The Conception of Buddhist Nirvāṇa". Leningrad, 1927) и "Буддийская логика" ("Buddhist Logic". Vol.1—2, 1930—1932), как и ее ранний вариант "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" (Части 1 и 2. СПб., 1903—1909), явились теми вехами, которые определили и в значительной степени продолжают определять развитие буддологии как научной дисциплины. Благодаря этим работам, как и исследованиям, вызванным ими, наше современное представление о буддизме стало не только существенно более полным, но и во многих отношениях иным. Усвоение великого культурного наследия буддизма невозможно без знания классических работ Ф.И.Щербатского. О значении же этого наследия во всем его объеме пока можно лишь догадываться.

В этой книге впервые в переводе на русский язык публикуются исследования Ф.И.Щербатского о ключевых понятиях буддизма — *дхарме* и *нирване*, а также "Введение" к "Буддийской логике". Хотя последнее исследование было написано позже двух других, сочтено целесообразным именно им открыть этот том избранных трудов Ф.И.Щербатского. Написанное сжато и изящно, оно охватывает широкий круг буддологических проблем и для читателя (как квалифицированного, так и начинающего) может служить не только введением в специальную тему буддийской логики, но и кратким введением в буддологию (а отчасти и в другие древнеиндийские религиозно-философские системы) вообще. Поскольку из "Буддийской логики" публикуется только "Введение", в комментариях предпринята попытка дополнить текст "Введения" ссылками на ряд существенных положений других частей "Буддийской логики", а также указать литературу по рассматриваемым в книге проблемам с преимущественным вниманием к исследованиям, появившимся после выхода в свет "Буддийской логики". Поэтому комментарии к "Введению" в "Буддийскую логику" гораздо подробнее, чем комментарии к публикуемым полностью сочинениям о дхарме и нирване.

Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. In two volumes. Vol.I. Л., 1932. Издательство Академии наук ("Bibliotheca Buddhica". XXVI), XII + 560; Vol.II containing a translation of the short Treatise of Logic by Dharmakīrti, and of its Commentary by Dharmottara, with notes, appendices and indices. Л., 1930 ("Bibliotheca Buddhica". XXVI), VIII + 469.

Выход в свет этого основоположного исследования в весьма слабо разработанной области изучения древнеиндийской логики остался у нас по условиям того времени почти незамеченным. На Западе и в Индии "Буддийская логика" сразу же была оценена как шедевр, и эта оценка сохраняется до сих пор (ср. "Stcherbatsky's "Buddhist Logic"...is a masterpiece of the first order, and in a class by itself". — E.Conze. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. L., 1962; с.10; ср. также: D.N.Shastri. Contribution of Stcherbatsky to Indian Philosophy. — "The Modern Review". 1953, February). Более того, в послевоенные годы и особенно в последние десятилетия "Буддийская логика" стала одной из наиболее читаемых и изучаемых книг. Круг ее читателей значительно возрос, включая в себя теперь уже не только индологов. Такое возрастание популярности и актуальности этого исследования Ф.И.Щербатского объясняется не только и не столько внешними причинами (книга стала более доступной после появления нового издания,представляющего собой воспроизведение ленинградского издания, см.: Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. 1. s'Gravenhage, 1958; книга издана и в США — Buddhist Logic. Vol. 1—2. N.Y., 1962), сколько тем, что "Буддийская логика" предвосхитила интерес к таким достижениям научной мысли древней Индии, которые находят аналогии в развитии наиболее современных направлений науки или же, наоборот, предлагают варианты, существенно отличные от традиционных идей, господствующих в европейской и американской науке. В частности, успехи математической логики, с одной стороны, и более глубокая интерпретация аристотелевской логики (об этом см. ниже), с другой стороны, несомненно, способствовали углублению интереса к индийским логическим системам. И прежде всего был услышан призыв Ф.И.Щербатского "проинтерпретировать индийские (логические) идеи в европейских терминах", которым заканчивается предисловие к "Buddhist Logic" (Vol.I, с.XII): ср. теперь уже довольно многочисленные работы, в которых индийская логика переводится на язык современной символической логики J.F.Staal, D.H.H.Ingalls, D.Friedman, A.K.Warder, K.H.Potter, B.K.Matilal и др.). То же относится к проблеме зависимости логической системы от данного естественного языка, неоднократно подчеркивавшейся в трудах Ф.И.Щербатского.

Успех "Буддийской логики" зависел от многих причин. В ней была открыта и с удивительной полнотой и ясностью описана до той поры почти неизвестная область древнеиндийского знания, причем такая область, где индийский гений проявил себя со всей мощью и оригинальностью, сказав совершенно новое и независимое слово. Великолепное знание европейской философской и логической литературы, начиная с античных времен и вплоть до представителей новейших философских и логических направлений (Гуссерль, Наторп, Брэдли, Расселл, Берг-

сон, Бозанкет, Лосский и др.), в сочетании с острым и глубоким интересом к наиболее существенным и сложным (иногда парадоксальным) проблемам философии и логики позволило Ф.И.Щербатскому установить весьма поучительные соответствия или расхождения между философскими и логическими системами Индии и Европы, и эти аналогии или противоположные решения всегда демонстрировались таким образом, что перед читателем ставилась проблема, требующая решения. Чрезвычайно основательное знание источников (прежде всего индийских и тибетских), распространявшееся не только на буддийские тексты, но и на произведения, относящиеся к другим системам (как ортодоксальным, так и неортодоксальным), способствовало надежности полученных результатов. Проницательность, широта и свобода, с которой трактовались в книге общие и частные вопросы логики и философии, как и стиль изложения (к сожалению, не всегда удачно воспроизведенный в переводах), также не в малой степени способствовали признанию "Буддийской логики" в разнообразной по своему характеру аудитории.

Для Ф.И.Щербатского, несмотря на многообразие его научных интересов, занятия древнеиндийской логикой и создание такого обобщающего труда, каким явилась "Буддийская логика", было делом почти всей его жизни в науке. Исследование, посвященное важнейшим проблемам буддийской логики и эпистемологии, подготавливалось в двух направлениях.

С одной стороны, Ф.И.Щербатской рано заинтересовался именно логической литературой древней Индии (и в этом отношении он был пионером в русской буддологии и индологии), уже в начале века создав такой замечательный труд, как "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" (Часть I. Учебник логики Дармакирти с толкованием на него Дармоттары. СПб., 1903; Часть II. Учение о воспитании и умозаключении. СПб., 1909), переведенный (хотя и не полностью) на немецкий и французский языки еще в 20-х годах (см.: Th. Stcherbatsky. Erkentnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten. München, 1924, übers. von O.Strauss; Th.Stcherbatsky. La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs. P., 1926, trad. par I. de Manziarly et P.Masson-Oursel). В первой части этого исследования перевод краткого учебника логики Дхармакирти "Nyāyabinduprakaraṇa" (о нем см. ниже) и комментарий к нему Дхармоттары "Nyāyabinduṭīkā" предварены введением, в котором, помимо сведений о жизни и сочинениях Дхармакирти и Дхармоттары, рассматриваются такие вопросы, как взаимное отношение религии и философии в Индии, критицизм в первоначальном буддизме, роль махаяны в развитии буддийской философии, отношение буддийской эпистемологии к учению о познании в других индийских философских системах и т.п.

Во второй части книги содержится детальное исследование следующих вопросов буддийской теории познания и логики: I. К истории индийских философских систем. II. Время. III. Пространство. IV. Источники познания. V. Восприятие. VI. Мышление. VII. Единичная и общая сущность. VIII. Истинно-сущее. IX. Результат восприятия. X. Источник восприятия. XI. Вопрос о реальности внешнего мира. XII. Самосознание. XIII. Учение брахманских систем о восприятии. XIV. Умозаключение. XV. Неразрывная связь понятий. XVI. Суждения отрицательные. XVII. Закон противоречия. XVIII. Учение брахманских систем об умозаключении. Таким образом, в "Теории познания и логи-

ке по учению позднейших буддистов" уже был дан первый вариант разработки целого ряда разделов, вошедших впоследствии в "Буддийскую логику" (иногда в дословной подлинности).

Из других ранних работ в этой области см. также Ф.И.Щербатской. Логика в древней Индии. — ЗВОРАО, т.14, вып.3, 1902, с.155—173; Th. Stcherbatsky. Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde. — "Muséon". Nouv. sér., vol.5, 1904, с.129—171; Ф.И.Щербатской. Буддийский философ о единобожии. — ЗВОРАО, т.16, вып.1, 1904, с.58—74; он же. Философское учение буддизма. Пг., 1919; Th. Stcherbatsky. The Soul Theory of the Buddhists. — "Известия Российской Академии наук", 1919, т.XIII, № 12—18, с.823—854 и 937—958; Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пер. с тибетского Ф.И.Щербатского. Пг., 1922; ср. также: Научные достижения древней Индии. — Отчет о деятельности Российской Академии Наук за 1923 г. Пг., 1924, с.1—25 (перепечатано в кн.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с.254—270), и др. Из работ, последовавших за "Буддийской логикой". см.: Th. Stcherbatsky. Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus. — ROr., t.10, 1934, с.1—37. Помимо этого проблемы буддийской теории познания и логики становились предметом исследования в связи с изданием древнеиндийских текстов и их переводов, сделанных Ф.И.Щербатским главным образом для серии "Bibliotheca Buddhica" (ср. выпуски VII, VIII, XI, XIX, XX, XXI, XXIII, XXX). Есть сведения, что в конце жизни Ф.И.Щербатским был подготовлен к печати большой труд "Buddhist Ideologia" и велась работа над монографией "Основные течения тибетской философии" (см.: Отчет о деятельности Академии наук за 1935 г., М.-Л., 1937, с.248). Трудные условия не позволили этим исследованиям (как и целому ряду других, в их числе и переводы ценных текстов) увидеть свет. Выяснить их судьбу и, если возможно, издать — одна из насущных задач буддологии.

С другой стороны, подготовка к "Буддийской логике" осуществлялась путем создания исследований, посвященных ключевым понятиям буддизма, вокруг которых сложились самостоятельные и широко разветвленные концепции, — *дхарме (dharma-)* и *нирване (nirvāna)*. См.: Th. Stcherbatsky. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma", L., 1923; он же. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927 (о них см. ниже). И хотя логика и теория познания разрабатывались буддийскими учеными для обоснования основных положений буддийской доктрины, эта по первоначальному замыслу "техническая" часть приобрела вполне самодовлеющее значение.

Вероятно, мысль о занятиях буддийской логикой возникла у Ф.И.Щербатского в годы его учения за границей, где он основательно штудировал как индологические, так и общефилософские дисциплины. Не исключено, что одним из основных стимулов были занятия в Бонне в 1899—1900 гг. у проф. Г.Якоби, выдающегося индолога с весьма отличным от традиционного кругом интересов. В частности, в 1901 г. в Гёттингене, когда Ф.И.Щербатской уже работал над учебником логики Дхармакирти и комментарием к нему Дхармоттары, появилась работа Г.Якоби об индийской логике (см.: H.Jacobi. Die indische Logik. — GGN. 1901, с.460 и сл.; ср. теперь: H.Jacobi. Kleine Schriften, hrsg. von

B.Kölver. Bd 1—2. Wiesbaden, 1970. V. Philosophie, 78. Die indische Logik), неоднократно упоминающаяся как в "Теории познания и логике по учению позднейших буддистов", так и в "Буддийской логике". В первой из названных работ выражается благодарность Г.Якоби за его советы и указания, а его статья об индийской логике названа замечательной (ТПЛБ I, t.XXXVII). Характерно, что Г.Якоби специально занимался Дхармакирти. Тем не менее в ряде вопросов, в частности об отношении логических систем буддистов и вайшешиков, Ф.И.Щербатской занял позицию, противоположную той, которую отстаивал его учитель. Важной вехой в изучении индийской логики и философии была другая работа Г.Якоби, посвященная прежде всего предыстории системы ньяя; см.: H.J a c o b i. Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie. — "Abhandl. d.Preuß. Akad. D.Wiss.", 1911, c.732 и сл. Из других ранних работ по индийской логике, упоминаемых Ф.И.Щербатским, следует отметить: S.S u g i u r a. Indian Logic as Preserved in China and Japan. Philadelphia, 1900, а также отдельные замечания в работах Г.Керна, Л. де Ла Валле-Пуссэна, В.П.Васильева и др.

К началу 30-х годов, когда появилась "Буддийская логика", литература по индийской логике существенно увеличилась. Помимо ряда общих пособий по индийской философии появилось несколько важных работ, учтенных в "Буддийской логике" или хотя бы упомянутых в корректурных примечаниях (исследования 1929—1930 гг., ставшие известными Ф.И.Щербатскому, когда авторская работа над книгой была уже закончена). Среди этих работ прежде всего следует указать: S.Ch. V i d y a b h u s a n a. A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools). Calcutta, 1911 (1921); A.B.K e i t h. Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Ox., 1921; обе эти работы были в достаточной степени учтены в "Буддийской логике". В первой из названных книг содержится довольно обширный раздел, посвященный буддийской логике (в других разделах описываются логические системы ньяи и джайнов); в нем отражены результаты и других многочисленных (но, к сожалению, далеко не всегда достаточно строгих и доказательных) исследований Видьябхушаны по истории индийской логики, ср.: History of the Mediaeval School of Indian Logic 1909; Indian Logic as Preserved in Tibet. — JASB, NS, vol.3; Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic. — JRAS, 1918, и др. (полную библиографию см.: S.C h.V i dyabhusana. A History of Indian Logic, 1921); многие из этих работ были недоступны Ф.И.Щербатскому (как, впрочем, и большинству западноевропейских специалистов). Лишь отчасти смог использовать Ф.И.Щербатской ценную публикацию раннебуддийских логических текстов, сохранившихся в китайских и тибетских источниках, см.: G.T u c c i. Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda, 1929 (тексты и переводы с комментариями "Tarkaśāstra", "Upāyahṛdaya", "Vigrahavyāvartanī", "Śataśāstra"); тому же автору принадлежит описание буддийской логики на самом раннем этапе ее развития, см.: G.T u c c i. Buddhist Logic before Diṅnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarkaśāstras). — JRAS, 1929, c.483 и сл. (вопросы хронологии; доказательство того, что задолго до Дигнаги логика в виде *tarka* или *hetu-vidyā* уже использовалась буддийскими учителями; усовершенствование Асангой и Васубандхой правил ведения дискуссий — *kathā* или *vivāda*; введение Асангой *hetu-vidyā* в догматические работы и т.п.); ср. также: G.T u c c i. Opera minora. I—II. Roma, 1971. В эти же годы

индийская логика нашла исследователя в лице Рэндла, из работ которого прежде всего следует отметить две: H.N.R a n d l e. Fragments from Diṅnāga. L., 1926; о н ж е. Indian Logic in Early Schools. Ox., 1930. Вместе с тем Ф.И.Щербатским были приняты во внимание и результаты исследований логической системы ньян (о них см. ниже) — одной из самых оригинальных школ в индийской логике, начиная с ее истоков и вплоть до самого недавнего времени.

После выхода в свет исследования Ф.И.Щербатского появляются статья Yu (H.Ui) о происхождении теории *trairūpaliṅga* в индийской логике ("Commemorative Volume. The 25th Anniversary of the Foundation of the Professorship of Science of Religion in Tokyō University". Tokyō, 1934, c.343—345) и две небольшие заметки С.Шайера, преждевременно скончавшегося польского специалиста, занимавшегося, в частности, переводом "Prasannapāda"ы; см.: S.S c h a y e r. Z badań nad logiką buddyjską. — "Polska Akademia Umiejętności. Sprawozdanie z czynności i posiedzeń". Kraków, 1932—1933, t.37, nr.6, c.32—33; t.38, nr.2, c.19—22; о н ж е. Studien zur indischen Logik. — "Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres". Classe de Philologie. Cracow, 1932, nr.4—6, c.98—102; 1933, nr.1—6, c.90—96 (следует напомнить о полемике между С.Шайером и Ф.И.Щербатским по ряду вопросов буддологии в середине 30-х годов). Характерно, что С.Шайер, прошедший логическую школу Я.Лукасевича, был одним из первых, кто пытался применить методы современной логики к изучаемым им вопросам (на буддийском материале).

В этой же связи заслуживает одобрительного упоминания пионерская (хотя до последнего времени почти не упоминавшаяся) работа С.Сена, сотрудника Б.Фаддегона в Амстердаме в середине 20-х годов. Вдохновленный методами современной логики и ее формализованным языком, он проанализировал поздний вариант логической системы наяиков, берущей начало в тексте XIII в; "Tattva-cintāmaṇi",созданном Гангешей (Gaṅgeśa). См.: S.S e n. A Study on Mathurānātha's Tattva-Cintāmaṇi-Rahasya. Wageningen, 1924. Недавно инициатива С.Сена получила блестящее развитие в фундаментальном исследовании, посвященном современной индийской логической школе Navya-Nyāya, развивающейся в Митхиле и Бенгалии /из представителей этой школы кроме Гангеши следует назвать Рагхунатха Широмани (*Raghunātha Śiromaṇi*), ок. 1475—ок. 1550, о нем см.: E.F r a u w a l l n e r. Raghunātha Śiromaṇi. —WZKSOA. Bd 10, 1966, c.86—207; D.H.H. Ingalls, см. ниже; см.: D a n i e l H.H.I n g a l l s. Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic (Harvard Oriental Series, vol.40). Cambridge. Massachusetts — London, 1951). Теперь эта книга появилась и в русском переводе: Д.Г.Х.И н г о л л с: Введение в индийскую логику навья-ньяя. М. 1975 (=Введ. лог. н.-н.). Пользуясь методами и техникой символической логики, автор описывает ряд в высшей степени сложных логических структур, которыми оперируют в своих исследованиях навьянаяики. Книга содержит тексты, переводы и их интерпретацию, анализ некоторых теорий и технику этой логики, биографические заметки о ведущих представителях школы Navya-Nyāya /I. Биографические сведения: Гангеша, Джаядева Пакшадхара (ок. 1425 — ок. 1550), Рагхунатха Широмани (ок.1475 — ок. 1550), Матхуранатха Таркавагиша (ок.1600—ок. 1675); II. Анализ некоторых теорий и методов логики навья-ньяя; III. "Вьяпти-панчака" Гангеши; IV. "Вьяпти-панчака-рахасья" Матхуранатхи, служащая комментарием к "Вьяпти-панчака" Гангеши; V. Отры-

вок из "Дидхити" Рагхунатхи, являющейся комментарием к "Вьяпти-панчака" Гангеши/. Цель исследования Д.Г.Х.Инголлса в принципе близка к той, которую ставил перед собой Ф.И.Щербатской ("представить небольшое число текстов навья-ньяи в таком виде, чтобы они были понятны западным ученым. Хотя я не ставил при этом специальной задачи сравнительного анализа, в некоторых случаях мне приходилось сопоставлять навья-ньяю с аристотелевской или математической логикой — если это давало возможность лучше уяснить специфику той или иной теории и метода "навья-ньяи"" (Введ. лог. н.-н., с.8). Онтология навья-ньяи основана на последовательном реализме ("интенсиональный платонизм"). Наяики этой школы не ограничиваются исключительно лингвистическим анализом и вторгаются в область отношений между самими вещами. Отсюда оперирование не высказываниями (как правило), а "знаниями" (*jñānāni*), т.е. "очертаниями или цельными образами индивидуальной картины"; при этом *Я* не судит об истинности или ложности этих картин. Любопытно, что в силу своего реализма навья-ньяя не довольствуется формальной правильностью процесса доказательства и квалифицирует результат как ложный, если на одной из предыдущих стадий доказательства появляется ложное знание (в этом отношении наяики существенно отличаются от европейских логиков от Аристотеля до наших дней). Метод универсализации, используемый навья-ньяей, также конечно, отражает установку этой логической школы на последовательный реализм и весьма высокую степень абстракции. Весьма показательно почти полное игнорирование логических кванторов. Выражаемые с их помощью факты определяются абстракцией свойств и комбинированием отрицаний. Во многих отношениях (не говоря о самой идее построения "не-аристотелевской" логики) навья-ньяя опередила и аристотелевскую логику, и даже математическую логику (в концепции числа как класса классов, ср. *paryāpti-sambandha* как обнаружение фрегевского определения числа у Матхуранатхи). Как установлено Инголлсом, наяики имели представление о конъюнкции, дизъюнкции и их отрицании. Одна из наиболее поразительных находок связана с открытием в одном ранее не вполне ясном санскритском выражении (*anyatara* "alternation" = bheda-*dvayā*-vacchinna-pratiyogitāka-bhedavat "that which possesses a mutual absence to which the counterpositive, is limited by two mutual absences") современного определения дизъюнкции (pvq (~p. ~q), т.е. дизъюнкция эквивалентна отрицанию конъюнкции отрицаний. Наяики знали следствие о классах из закона де Моргана. Признак класса никогда не смешивался с признаками его элементов. В ряде случаев наяики находились на подступах к проблеме универсалий в разных логических системах и к вопросу о соотношении данной логики с данным естественным языком. Тем не менее логики этой школы не дошли до использования логических символов и часто вынуждены были оперировать исключительно громоздкой системой категорий и сложнейшими логическими конструкциями. Правда, в ряде случаев эти сложности преувеличены из-за отсутствия должного их анализа и необходимого сопоставления с аналогичными, по сути дела, проблемами европейской логики. К таким сложностям (как теперь становится ясным, отчасти мнимым) принадлежит и стержневой принцип навья-ньяи — анализ отношения "проникновения" (*vyāpti*, ср. *vyāpya* 'проникаемое' и *vyāpaka* 'проникающее'), рассматриваемого в "Таттвачинтамани" Гангеши (ср. Vyāpti-pañcaka, список из пяти определений). Согласно навья-ньяе, "объект" считается "проникающим" (*vyāpa*-

ka) другой, если он встречается во всех случаях, когда встречается и этот другой (или даже в большем числе случаев); в силу этого дым "проникаем" (*vyāpya*) огнем, но огонь "не проникаем" дымом. В настоящее время отношение "проникновения" может быть вполне корректно определено и в терминах математической логики; помимо Введ. лог. н.-н. см.: C.G o e k o o p. The Logic of Invariable Concomitance in the Tattva-cintāmaṇi. Gaṅgeśa's Anumitinirūpaṇa and Vyāptivāda. With Introduction, Translation and Commentary. Dordrecht. 1967 (ср. особенно вторую главу о теории "проникновения" у Гангеши, переведенную на русский язык в приложении к книге Инголлса); ср. IIJ, vol.17, 1975, с.114—115. Логические трактаты навья-ньяи сулят, видимо, и другие открытия, перекликающиеся с проблемами современной математической логики. Не случайно, что эта книга вызвала весьма значительный интерес как у индологов, так и у профессиональных логиков. Ср. рецензии: J.M.B o c h e ń s k i. — JSL, vol.17, 1952, с.117—119; J.Jordens. — "Revue Philosophique de Louvain", t.50, 1952, с.143—144; K.H.Potter. — "Philosophy East and West", vol.4, 1954—1955, с.271—273; J.F.Staal. — IIJ, vol.4, 1960, с.68—73; J.Gonda. — "Tijdschrift voor Philosophie", 13, 1951, с.727—728; J.Brough. — JRAS, 1953—1954, с.87—88; J.Filliozat-JAs., t.240, 1952, с.409—410; S.Bhattacharya. "Philosophy East and West", vol.5, 1955—1956, с.155—162 там же, с.163—166, ответ Инголлса); E.F r a u w a l l n e r-WZKM, 52, 1953, и др. Об этой же логической школе см.: Maṇikaṇa. A Navya-nyāya manual edited by S.K.Sarma. Madras, 1960 (см. рецензию: J.F.Staal. — JAOS, 82, 1962, с.237—241), ср. также: D.K.M o t i l a l. The Intensional Character of *lakṣaṇa* and *saṃkara* in Navya-Nyāya. — IIJ, 8, 1964, с.85—95; The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. The Semantics and ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy. Cambridge. Massachusetts. 1968 (ср.OLZ, 1972, № 7—8, с.388 и сл., и др.); M.B.C h a k r a v a r t i. History of Navya-Nyāya in Bengal and Mithila. — JASB NS XI, 1915, с.259—292; D.Ch.B h a t t a c h a r y a. History of Navya-Nyāya in Mithilā. — "Mithila Institute Series 3. Studies № 2". Darbhanga, 1958; о н ж е. Bangle Navya-Nyāya Carcā. Calcutta, 1952; E.S t e i n k e l l n e r. Vardhamāna als Kommentator Gaṅgeśa's. — WZKSOA, 8, 1964, с.182—223; E.F r a u w a l l n e r. Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (*upādhiḥ*) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇiḥ. Wien, 1969 (=Ösrerreichische Akad. d.Wiss. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Bd 266) и др.

Среди крупных логиков значение индийского материала было уже давно высоко оценено Бохенским. Ср. очерк индийской логики: I.M.B o c h e ń s k i. Notiones historiae logicae formalis. — "Angelicum", 13, 1936, с.109—123, ср.: о н ж е. Formale Logik. Freiburg — München, 1956, где также используется материал древнеиндийских логических систем. В высшей степени показательно выступление Бохенского на X Международном конгрессе философии в 1948 г., когда он говорил о "le sentiment que les grands travaux de Stcherbatsky et des autres indianistes devraient être refaits par des logiciens" (I.M.B o c h e ń s k i. L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle. — "Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy". Amsterdam, 1949, с.1062—1064). Призыв Бохенского был услышан, и уже в 50-х годах начали появляться исследования, в которых аппарат математической логики и (что важнее) ее методы и идеи применяются к анализу индийских логических систем. Помимо работы Инголлса прежде

всего следует отметить ценную серию статей Стааля, посвященных таким существенным вопросам индийской (в частности, буддийской) логики, как средства формализации в индийской и европейской логиках, соотношение между языком и логикой в индийской традиции, теория определения (в частности, формальные определения субъекта и предиката), формальные структуры в индийской логике, отрицание и закон противоречия и т.п. См. работы Стааля (J.F.Staal): Means of Formalisation in Indian and Western Logic. — "Atti del Congresso Internationale di Filosofia". Vol. X, Firenze, 1960, с.221—228; Correlations between Language and Logic in Indian Thought. — BSOAS, vol.23, 1960, с.109—122; The Construction of Formal Definitions of Subject and Predicate. TPhS. 1960, с.89—103; Formal Structures in Indian Logic. — "Synthese", XII, 1960, с.279—286; The Theory of Definition in Indian Logic. — JAOS, vol.81, 1961, с.122—125; Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: a Comparative Study. — BSOAS, 25, 1962, с.52—71; Contraposition in Indian Logic. — "Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress". Stanford, 1962, с.634—649; The concept of *pakṣa* in Indian Logic. — "Journal of Indian Phylosophy", vol.2, 1973, с.156—166, и др.; ср. также составленную этим ученым антологию санскритских грамматиков: J.F.S t a a l (ed.). A Reader on the Sanskrit Grammarians. Cambridge. Massachusetts — London, 1972 (ср. рецензию — IIJ, vol.16, 1975, с.227—229: J.W. de Jong); лишь косвенное отношение к теме имеет работа: J.F.S t a a l. Word Order in Sanskrit and Universal Grammar. Dordreght, 1967 (см. основательную критику G.C a r d o n a: IIJ, vol.12, 1969, с.232—239).

Из других работ по индийской логике, написанных английскими специалистами, занимающими сейчас в этой области ведущее место, ср.: J.B r o u g h. Theories of General Linguistics in Sanskrit Grammarians. — TPhS, 1951, с.27—46 (ср. данное здесь доказательство понимания различия между коннотацией и денотацией у древних индийцев в отличие от ошибочной точки зрения Бохенского, JSL, vol. 17, 1952, 118—119); A.K.W a r d e r. The Earliest Indian Logic. — "Труды 25-го Международного конгресса востоковедов". Т. IV. М., 1963, с.56—68 /указание на то, что "Четыре Благородные Истины" и следующий из них закон зависимого происхождения (пал. *paṭiccasamuppāda*) сформулированы последовательно научным образом и содержат строго логические дедукции типа: если всякая старость и смерть являются результатом рождения, то упразднение рождения повлечет за собой упразднение старости и смерти; ср. также данный в этой статье анализ строго формализованной системы дебатов, содержащейся в "Kathāvatthu" и т.п./; D.F r i e d m a n. Infinite Regress (*Anavasthā*) and Paradoxes of the Infinite in Indian Philosophy (доклад, прочитанный на 25 и Международном конгрессе востоковедов в Москве, 1960 г.), и др.

Существенны и некоторые другие работы, ср.: S.K.M a i t r a. Madhva Logic. Calcutta, 1936; A.K u n s t. Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṃgraha. — "Polska Akademia Umiejętności. Prace Komisji Orientalistycznej". Nr. 33. Kraków, 1939; о н ж е. Kamalaśīla's Commentary on Śāntarakṣita's Anumānaparīkṣā of the Tattvasaṃgraha. — "Mélanges chinois et bouddhiques", vol.8, 1947; о н ж е. The Concept of the Principle of Excluded Middle. — ROr., XXI, 1957, с.141—148 (ср. также: E.H.J o h-

n s o n, A.K u n s t. Introduction to "Vigrahavyāvartanī" of Nāgārjuna with the Authors Commentary. — "Mélanges chinois et bouddhiques", vol.9, 1948—1951, c.99—107); K u p u s w a m i S h a s t r i. A Primer of Indian Logic. Madras, 1951; P.T.R a j u. The Principle of four-cornered negation in Indian Philosophy. — "Review of Metaphysics", vol.VII, 1954, c.694—713 (так называемый принцип catuṣkoti); R.H.R o b i n s o n. Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. — "Philosophy East and West", vol.6, 1957, c.291—308; K.H.P o t t e r. Padārthatattvanirūpaṇam. Cambridge. Massachusetts, 1957 (ср.: о н ж е. Presuppositions of India's Philosophies, 1963); M.B i a r d e a u. Le rôle de l'exemple dans l'inférence indienne. — JAs., t.245, 1957, c.233—240; о н а ж е. La définition dans la pensée indienne. — JAs., t.245, 1957; H.N a k a m u r a. Buddhist Logic expounded by means of symbolic logic. — "Journal of India and Buddhist Studies", vol.VII, 1958, c.384; G.O b e r h a m m e r. Der Sbābhāvika-sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik. — WZKSOA. Bd 8, 1964, c.131—181; о н ж е. Die Theorie der Schlußfolgerung bei Parāśarabhaṭṭa. — WZKSOA. Bd 12—13, 1968—1969, c.253—273; L.S c h m i t h a u s e n. Maṇḍanamiśra Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. — "Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte". Bd 247, 1. Abhandl, Wien, 1965 (учение об ошибках широко дискутировалось в эпистемологической и логической литературе Индии, в частности в названном трактате VII в. н.э. Манданамишры, принадлежавшего к философской школе миманса, см. ниже; рец. на эту книгу см. в BSOAS, vol.30, P.2, 1967, c.419—420 — A.Kunst); A.W.T r a s h e r. Maṇḍana Miśra on the Indescribability of Avidyā. — WZKSOA, Bd 21, 1977, c.219—238 (анализ двух теорий природы ошибок: 1) *anyathā-khyāti* 'познание /вещи/ как /чего-то/ иного /по сравнению с тем, чем она является/', ср. пример с веревкой, ошибочно принятой за змею (Кумарила); 2)*anirvacanīya khyāti* 'неописываемое познание' — доктрина, согласно которой ошибка не может быть описана ни как реальное, ни как нереальное, ср. позднюю адвайту); D h i r e n d r a S h a r m a. Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic — *abhāva* versus *anupalabdhi*. — IIJ, vol.9, 1965—1966, c.291—300 (к полемике пурвамимансаков и буддистов школы Дхармакирти); B h a ṭ ṭ ā c h ā r y a C h a n d r o d a y a. The Elements of Indian Logic and Epistemology. Calcutta, 1962; о н ж е: The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. — "Studies in Philosophy", vol.23, 1969 /ср. рецензию Э.Фраувальнера, IIJ, col. 18, 1976, c.133, где подчеркивается следование автора кантианской интерпретации Ф.И.Щербатского в разграничении эмпирического и априорного знания, но в недостаточно корректной форме; эта теория значения строится на материале "Apohasiddhiḥ" Ратнакирти (здесь же перевод), сочинения, относящегося к последнему периоду логической теоретико-познавательной школы буддизма; ср. еще: R a t n a k ī r t i-N i b a n d h ā v a l i ḥ Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti. Deciphered and ed. by Anantalal Thakur. Patna, 1975 (1st ed. 1957)/; B.H e i m a n n. Facets of Indian Thought. L., 1964 (X.Indian Logic, c.145—153: The Role of Logic in Indian Religion; XI. Indian Grammar and Style, c.154—177); H.H o f f m a n n. Die Polaritätslehre des späten Buddhismus. — "Eranos-Jahrbuch", Bd 36, 1967 (1968), c.361—378; R.V.J o s h i. The Role of Indian Logic in the Doctrine of Causality. — "Mélanges d'In-

dianisme...", 1968, с.403—413; A.C.S e n a p e M c D e r m o t t. An Eleventh-Century Buddhist Logic of 'Exists'. Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ Vyatirekātmikā. Edited with Introduction, Translation and Notes. Dordrecht, 1969 (о последнем этапе развития буддийской логики); R.S.Y.C h i. Buddhist Formal Logic. P.1.L. 1969 (см. ниже); E.S t e i n k e l l n e r. Empty Subject Terms in Late Buddhist Logic.— "Journal of Indian Philosophy", vol.1, 1970, с.22—29; Ch. T r i p a t h i. The Idealistic Theory of 'Inference'. — RHR, t.177, 1970, с.175—188; B.K.M a t i l a l. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague-Paris, 1971 (восприятие и язык, ранние грамматики о философской семантике, "empty subject terms" в логике, отрицание и мадхьямическая диалектика и др.); о н ж е. The Notion of Substance and Quality in Ancient Indian Grammar. — "Труды по востоковедению" II, 2. Тарту, 1973, с.384—407; A.A k l u j k a r. Ancient Indian Semantics. — ABORI, vol.51, 1970, с.11—29; E;W a t a n a b e. Logical Arguments in the Dialogues *(suttas)*. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XX, 1971, с.988—976; Y o k o y a m a K ō i t s u. A study of Vijñaptimātratā Epistemology. — "Tōhōgaku", 46, 1973, с.103—119; M.T a c h i k a w a. Bikkyō no ronrigaku. — "Tōyō gakujutsu kenkyū", 12, 1973, с.21—38 /очерк истории буддийской логики: "Праджняпарамита", Нагарджуна, Дигнага, Бхававивека, Чандракирти/; G.H.S a s a k i. The Historical Evolution of the Concept of Negation. — JAOS, vol.83, 1963; Y u i c h i K a j i y a m a. Three Kinds of Affirmation and two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy. — WZKSOA, Bd 17, 1973, с.161—176 (анализ теорий о природе отношений между понятиями двух родов, позволяющих ввести разграничение суждений по качеству, количеству и значению; речь идет о теории трех родов исключения */vyavaccheda/* для утвердительного отношения и о теории двух родов отрицания */pratiṣedha/* для отрицательного отношения; здесь же анализ логического аспекта этих двух теорий и их приложений; об отрицании в мадхьямической диалектике см.: B.K.M a t i l a l. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague — Paris, 1971; кроме того, если говорить и о других традициях, ср.: G.C a r d o n a. Negations in Pāṇinian Rules. — "Language", vol.43, 1967, с.34—56; B.G u p t a. Story of the Evolution of the Concept of Negation. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, с.115—118; G o p i k a m o h a n B h a t t a c h a r y a. Vyadhikaraṇābhāva — A Type of Negation. — WZKSOA, Bd 19, 1975, с.199—212, и др.).

Особого внимания заслуживает превосходное исследование о логике Патанджали: H.S c h a r f e. Die Logik im Mahābhāṣya. B., 1961 (о нем см.: J.W. de J o n g. — IIJ, 7, 1964, с.330 и сл.; G.O b e r h a m m e r. — OLZ, LIX, 1—2, 1964, с.11 и сл.; ср. так же: Mahābhāṣyaṭīkā, by Bhartṛhari. Ed. Vol. 1. Varanasi, 1965); Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya ... Edited with translation and explanatory notes. By D.Joshi and J.A.F.Roodbergen. Poona, 1971, 1974, 1975, и др. Ср. также: S.D.L a d d u. Evolution of the Sanskrit Language from Pāṇini to Patañjali. Poona, 1975, и др.

В той или иной степени прогресс в области изучения древнеиндийской логики отражается в общих пособиях по индийской философии, ср.: P.M a s s o n-O u r s e l. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P;, 1923; E.F r a u w a l l n e r. Geschichte der indischen Philosophie. Bd 2. Salzburg, 1956 (этому же автору принадле-

жат и многие другие ценные исследования о буддийских и небуддийских логиках, логических текстах, хронологии этих текстов и т.д., напечатанные преимущественно в WZKM и WZKSOA; он же. Die Philosophie des Buddhismus. 3. Aufl. B., 1969; он же. Die Entstehung der buddistischen Systeme. — NAWG I.Phil. Kl. Jg, 1971, № 6); W.Ruben. Geschichte der indischen Philosophie. B., 1954; G.Tucci. Storia della filosofia indiana. Bari, 1957; H.von Glasenapp. Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart, 1958; S.A.Dasgupta. A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Cambridge, 1922—1955; S.Chatterjee. D.Datta. An Introduction to Indian Philosophy. Calcutta, 1950 (есть русский перевод — С.Чаттерджи, Д.Датта. Древняя индийская философия. М., 1954); S.Radhakrishnan. Indian Philosophy. Vol. 1—2. N.Y.-L., 1951 (есть русский перевод — С.Радхакришнан. Индийская философия. Т.1—2. М., 1956—1957); A.Bareau, W.Schubring. Ch. von Fürer-Haimendorf. Die Religionen Indiens. III. Buddhismus — Jinismus — Primitivvölker. Stuttgart, 1964; H.Dumoulin (hrsg). Buddhismus der Gegenwart. Freiburg, 1970; K.H.Potter. Bibliography of Indian Philosophies. Delhi — Patna — Varanasi, 1970 (ср.IIJ, vol. 16, 1974, с.145 и сл.); A.K.Warder. Outline of Indian Philosophy. Delhi — Varanasi — Patna, 1971; Kimura Taiken zenshū. Vol. 1—6. Tōkyō, 1970—1973, 1-е изд. — 1967—1969 (I.Indo-tetsugaku shūkyō shi/к истории индийской философии и религии/;II. Indo roppa tetsugaku/о шести индийских философских школах/ остальные четыре тома посвящены буддизму, см. ниже); ср. также: P.Horsch. Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre. — "Asiatische Studien". Bd 25, 1971, с.99—157, и др. Специальный обзор итогов в области изучения индийских логиков можно найти в статье: G.Oberhammer. Gedanken zur historischen Darstellung indischer Logik. — OLZ, LIX, 1—2, 1964, с.5—19. Об изданиях буддийских логических текстов, их переводах и исследованиях, посвященных им, см. ниже.

К сожалению, в этом издании из "Буддийской логики" переведено лишь "Введение", содержащее полезный суммарный очерк буддийской логики, этапов ее развития, характеристики ведущих фигур в буддийской логике, обзор комментаторских школ, краткую историю буддийской логики за пределами Индии, а также раздел, посвященный определению места буддийской логики среди других современных ей логических и философских систем, распространенных в Индии. Таким образом, отсутствие полного русского перевода "Буддийской логики" Ф.И.Щербатского остается одним из существенных препятствий в развитии у нас буддологии, индологии, истории логики и философии.

Ввиду того, что в этой книге переведено только "Введение", было сочтено полезным для общего представления о структуре "Буддийской логики" привести русский перевод содержания этого труда и "Предисловия".

* * *

Содержание. Том I.

Содержание. Том II.

* * *

Предисловие (к "Буддийской логике")

Эта работа рассчитана на историка культуры Азии, специалиста по санскритской филологии и по общей философии.

Это последнее из серии трех исследований, цель которых заключается в том, чтобы осветить, пожалуй, самое мощное движение идей в истории Азии, движение, которое, начавшись в VI в. до н.з. в долине Индостана, постепенно распространилось почти по всему континенту Азии, а также на острова Японии и Индийского архипелага. Таким образом, эти работы касаются истории ведущих идей в Центральной и Восточной Азии[1].

Эта работа также рассчитана на специалиста-санскритолога, поскольку она основана на подлинных текстах, принадлежащих к классу шастр (*śāstra-*); это индийские ученые сочинения, написанные тем характерным научным санскритским стилем, при котором доказательство формулируется в исключительно специальной терминологии и заключено в форму лаконичных правил. Объяснение и развитие доказательства содержится в многочисленных комментариях и подкомментариях. В выяснении этой чрезвычайно строгой и очень точной терминологии состоит цель ряда аналитических переводов, собранных во втором томе[2].

Будучи рассчитана на философа, эта книга предполагает ознакомить его с системой логики, с которой он не знаком. Это логика, но она не является аристотелевской. Она эпистемологична, но не является кантианской.

Существует широко распространенный предрассудок, что позитивную философию можно найти только в Европе. Существует и такой предрассудок, что аристотелевская трактовка логики была окончательной;

---

[1] Систематическое обозрение полного объема этой литературы, которое под общим именем "Закона Будды" мигрировало из Индии в страны, находящиеся к северу, составленное знаменитым тибетским ученым Будоном (Bu-ston Rinpoche), теперь стало доступным европейским ученым в образцовом переводе Е.Е.Обермиллера, ср. History of Buddhism by Bu-ston. Heidelberg, 1931. Основные идеи этого огромного ученого собрания заключаются: 1) в монистической метафизике и 2) в логике. Метафизическая часть будет полностью освещена в ряде работ, общий план которых был намечен во "Введении" к нашему изданию Abhisamayālaṅkāra" (Bibl. Buddh. XXIII). Реализуя этот план, Е.Е.Обермиллер выпустил уже две работы: 1)The Sublime Science, перевод "Uttara-tantra" Асанги (Asaṅga). — "Acta Orientalia", vol. 10, 1931, и 2) The Doctrine of Prajñā-pāramitā according to the Abhisamayālaṅkāra and its commentaries. — "Acta Orientalia", vol. 11, 1932. Место, которое занимает логика (*tshad-ma*) в рамках всей буддийской литературы, указано Будоном в его "Истории", ср. с.45—46 (I том перевода).

[2] Для того чтобы облегчить проверку нашего анализа, в сносках мы цитируем термины источника. Использование индекса санскритских и тибетских слов, приложенного ко второму тому, дает возможность найти контексты, на которых основана интерпретация термина.

что, так как у Аристотеля не было в этой области предшественников, у него не было потребности и в продолжателях. Этот последний предрассудок, кажется, исчезает. Пока нет общепринятого мнения относительно того, чем станет будущая логика, но есть общая неудовлетворенность тем, какой она является в настоящее время. Мы стоим на пороге перемен. При таком положении рассмотрение независимого и в то же время совершенно иного пути, которому следовали Дигнага и Дхармакирти, разрешая проблемы формальной и эпистемологической логики, возможно, окажется небезынтересным.

Рассматривая и сравнивая таким образом две разные логики, философ осознает, что существуют такие проблемы, которые, естественно, встречаются на пути человеческого ума, как только он начинает соприкасаться с истиной и заблуждением. Таковы, например, проблемы сущности суждения, вывода и силлогизма; проблемы категорий и отношений; проблемы синтетических и аналитических суждений, бесконечности, бесконечной членимости, антиномий и диалектической структуры понимания. Под покровом экзотической терминологии философ различит черты, которые он привык видеть в иной трактовке, в ином упорядочении, занимающими иное место в системе и помещенными совсем в другие контексты. Если философ освоится со стилем санскритских сочинений, он почувствует искушение не только проинтерпретировать индийские идеи в европейских терминах, но также произвести и обратную операцию и проинтерпретировать европейские идеи в индийских терминах.

Моя основная задача заключалась в том, чтобы указать на эти аналогии, а не давать оценки сравнительной значимости обеих логик. На этот счет я предпочел бы сначала услышать мнение профессионального философа, имеющего в этой специальной области знаний гораздо больший опыт, чем тот, на который могу я претендовать. Я был бы глубоко удовлетворен, если бы мне удалось привлечь его внимание и с его помощью ввести индийских позитивных философов в общество их европейских собратьев.

* * *

Два дополнения к тексту предисловия.

П е р в о е. В настоящее время, особенно после работ Я.Лукасевича (см.: J.Łukasiewicz. Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic. Ox., 1957; русский перевод: М., 1959), утверждается мнение, что логику Аристотеля следует отличать от традиционной логики. Аксиоматизировав дедуктивную систему Аристотеля, Я.Лукасевич убедительно показал, что принцип "de omni et de nullo" не является основным в силлогистике Аристотеля, что его посылки и заключения построены на терминах, относящихся к с о в о к у п н о с т я м предметов (единичные термины, как и отрицательные и пустые, у Аристотеля, по сути дела, отсутствуют), что силлогизм в логике Аристотеля формулируется не как вывод, а как условное предложение (где антецедент — конъюнкция посылок, а консеквент — заключение) и т.п. Исследования аристотелевской логики подтверждают мысль автора "Предисловия" о продолжателях Аристотеля и, следовательно, подчеркивают ее неокончательный и не единственно возможный характер. Тем самым возрастает значение любой неаристотелев-

ской логики, особенно если она полностью независима (генетически) от других известных логических систем (не считая языковых); последнему условию вполне отвечает индийская логика, несмотря на отдельные попытки доказать ее зависимость (см.: S.Ch.Vidyabhusana. Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic. — JRAS, 1918).

Второе. Ф.И.Щербатской уделял большое внимание индийско-европейским параллелям в области философских и специально логических идей. За последние десятилетия соответствующие разыскания приняли еще более широкие формы, причем результаты этих исследований во многом совпадают с наблюдениями Ф.И.Щербатского. Опуская старые работы (среди них такие классические сочинения, как книги Дейссена и Отто), можно указать лишь некоторые из наиболее важных исследований последнего периода. См.: O.Franke. Kant und die altindische Philosophie. — "Zur Erinnerung an Emanuel Kant". Halle, 1904; K.Nishida. Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gelesen. — "Abhandl. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.", 1939; Northrop. The Meeting of East and West. N.Y., 1946; A.W.Watts. Asian Psychology and Modern Psychology. — "American journal of Psychoanalysis", vol.13, № 1, 1953; H. von Glasenapp. Kant und Religionen des Ostens. Würzburg, 1954 (первая версия утрачена. Königsberg, 1944); E.A.Burtt. What Can Western Philosophy learn from India. — PhEW, vol.V, 1955—1956; J.May. Kant et Mādhyamika. A propos d'un livre récent. — IIJ, vol.3, 1959, с.102—111 (о книге Murti); E.Conze. Spurios Parallels to Buddhist Philosophy. — Ph.EW, vol.13, 1963, с.105—115; он же. Buddhist Philosophy and Its European Parallels. — Ph.EW, vol. 13, 1963, с.9—23; Rahula Walpola. Buddhism in the Western World. Evanston, Illinois, 1964; S.N.L.Shrivastava. Śaṅkara and Bradley. A Comparative and Critical Study. Delhi — Varanasi — Patna, 1968; H.Mineshima. Die Existenzphilosophie Karl Jaspers und die buddistische Mystik. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XXI, 1972—1973, с.507—502; В.В.Иванов. Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой. — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с.143—147, и др.

* * *

Основным логическим трактатом, легшим в основу исследований буддийской логики в ТПЛБ и BL, является "Краткий учебник логики" (Nyāyabinduprakaraṇa, собств. "капля логики") Дхармакирти с подробным комментарием Дхармоттары. Выбор именно этого сочинения объяснялся, в частности, тем, что к началу XX в. оно представляло собой чуть ли не единственный напечатанный логический текст на санскрите. Далее следует текст трактата Дхармакирти в переводе Ф.И.Щербатского (ТПЛБ 1, с.1 и сл.). Английский перевод, в ряде случаев несколько отличающийся от предлагаемого, см. в BL II, с.1—253. К сожалению, из-за недостатка места комментарии Дхармоттары опущены.

"Ньяябиндупракарана" Дхармакирти.
/Отдел первый: О чувственном восприятии/.

1. Всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание — поэтому-то оно исследуется (в настоящем сочинении).
2. Оно двояко.
3. Восприятие и умозаключение.
4. Из них (чувственному) восприятию (мы приписываем генетическое) отличие от (чистого) мышления и отсутствие иллюзии.
5. Под мышлением (мы разумеем способность) мыслить (такие) образы, которые могут войти в тесную связь со словом.
6. Познание, отличающееся (генетически от мышления) и не представляющее собою иллюзии — вызванной болезнью глаз, быстрым движением (воспринимаемого объекта или) движением (воспринимающего) на лодке, внутренними болезнями и т.п., — есть восприятие.
7. Оно имеет четыре разновидности.
8. Познание посредством внешних чувств.
9. Восприятием внешних объектов посредством внутреннего чувства мы называем тот момент, который непосредственно следует за внешним восприятием, причем последнее содействует первому; внешнее восприятие с ним однородно и непосредственно с ним связано.
10. Восприятие своей личности есть восприятие всех состояний своего собственного внутреннего чувства.
11. Познанием йогина (мы называем восприятие внутренним его чувством) объекта, действительно существующего, (в сосредоточенное размышление о котором он погружен). Оно начинается на той степени погружения в размышление, которая предшествует кульминационной.
12. Его объект есть единичная сущность.
13. Единичною сущностью называется такой предмет, познавательное представление о котором изменяется в зависимости от его близости или отдаленности.
14. Действительно существуют только такие (единичные) сущности.
15. Потому что реальная вещь характеризуется тем, что она способна быть объектом целесообразного действия.
16. Противополагается ей общая сущность объекта.
17. Эта самая сущность есть объект умозаключения.
18. Результатом этого источника достоверного познания следует считать само воспринятое представление.
19. Оттого что оно же содержит в себе и понятие объекта.
20. Источник этого познания состоит в схематизме (понятий по отношению к) объектам.
21. Благодаря этому (т.е. благодаря тому факту, что мышление наше состоит не из образов, а из схем для образов) создаются наши понятия тех объектов, которые мы воспринимаем.

/Отдел второй: Умозаключение "для себя"/.

1. Умозаключение двояко.
2. "Для себя" и "для других".
3. Из них умозаключение "для себя" состоит в познании объекта вы-

вода на основании логического признака, (который должен удовлетворять) трем условиям.

4. Результат этого источника познания определяется точно так же, как и при чувственном восприятии.
5. Далее три свойства признака состоят: (во-первых), в его (несомненном) сосуществовании с объектом вывода, и притом в полном объеме последнего.
6. (во-вторых, несомненное) его сосуществование только с объектами однородными.
7. (в-третьих), несомненное его отсутствие во всех неоднородных объектах.
8. Объектом умозаключения здесь называется такой предмет, одно из качеств которого мы желаем узнать.
9. Однородным объектом называется предмет, сходный с объектом заключения, потому что им сообща принадлежит познаваемая в заключении принадлежность последнего.
10. Неоднородный предмет есть такой предмет, который не (может быть) однородным предметом.
11. Логический признак имеет три свойства и бывает, кроме того, трех родов.
12. Или в отрицании чего-либо, или в утверждении чего-либо. Утверждение, в свою очередь, разделяется на два вида: или утверждается что-либо тождественное по существу с признаком, или утверждается что-либо на основании закона причинности.
13. Из них отрицательное умозаключение таково: на одном определенном месте нет горшка, потому что такого горшка мы на нем не воспринимаем, несмотря на наличность всех условий восприемлемости.
14. Под нахождением в условиях восприемлемости (мы разумеем наличное) бытие предмета, а также и действительность всех прочих причин, ставящих его в условия восприемлемости.
15. То бытие предмета, которое необходимо становится воспринимаемым чувствами, в том случае, когда остальные условия восприемлемости находятся налицо, — такое бытие (есть его наличное бытие).
16. Аналитическим признаком называется такое логическое основание, из которого можно заключать о наличности в объекте умозаключения известной принадлежности. Принадлежность эта, или логическое следствие, содержится в основании, составляет его существенный признак и может быть выведена из него путем анализа.
17. Пример следующий: этот предмет есть дерево, потому что он дальбергия.
18. Пример причинного признака следующий: там есть огонь, потому что есть дым.
19. Из них два вида логического признака дают утвердительные суждения, а один дает суждения отрицательные.
20. Ведь одно понятие может вытекать из другого только тогда, когда между ними существует неразрывная связь.
21. Потому что, если один объект не зависит вышеописанным образом от другого, то связь их не может иметь характера необходимости.
22. Связь эта состоит в зависимости логического признака от логического следствия.
23. Потому что в действительности логический признак или тождествен, или происходит от логического следствия.

24. Потому что (если нет этих двух условий), если одно понятие не содержится в другом и не происходит от него, то оно и не может быть с ним неразрывно связано.
25. Аналитическое тождество (одного понятия с другим) и факт происхождения (одного явления от другого) могут быть выражены только аналитическим и причинным признаками, — поэтому они одни обусловливают возможность утвердительного суждения.
26. Отрицание же возможно только на почве невосприятия описанного рода.
27. Потому что, если объект существует, то отрицать его гипотетическую видимость нельзя. Напротив, когда он существует, можно отрицать его гипотетическую невидимость.
28. Если объект сам по себе находится в условиях невосприемлемости, если он недоступен нам в пространстве, во времени и по существу своему не имеет ничего общего с предметами, нами познаваемыми, то мы не можем представить себе его отсутствия, т.е. не можем мыслить его небытия.
29. Отсутствие перед наблюдателем (объекта) восприятия в прошедшем, если только не изгладилось впечатление, произведенное им на память, а также и в настоящем делает возможным применение идеи небытия в жизни (отрицательные суждения).
30. Потому что только благодаря этому роду (невосприятия) можем мы мыслить небытие (объектов).
31. Это отрицательное восприятие имеет одиннадцать разновидностей вследствие различия его фигур.
32. Отрицательное восприятие самой сущности (чего-нибудь), например: здесь нет дыма, потому что мы не видим его, хотя налицо имеются все условия для его восприемлемости.
33. Второй вид отрицания состоит в отрицательном восприятии результата, например: здесь нет вызывающих дым причин, действие которых не было бы задержано, потому что нет самого дыма.
34. Третий вид отрицания состоит в отрицании родового понятия, (из чего вытекает отсутствие подчиненного ему вида). Например: здесь нет дальбергии, потому что нет деревьев.
35. Четвертый вид отрицания состоит в восприятии того, что по существу своему противоположно отрицаемому следствию. Например: здесь нет ощущения холода, потому что есть огонь.
36. Пятый вид отрицания состоит в восприятии того, что вытекает из причины, противоположной отрицаемому действию. Например: здесь нет ощущения холода, потому что есть дым.
37. Шестой вид отрицания состоит в следующем: если мы познаем факт, находящийся в неразрывной связи с понятием, противоположным (тому следствию, которое мы имеем в виду отрицать, то получается особая формула отрицательного познания). Например: уничтожение бытия, даже превратившегося в явление, не совершается постоянно, потому что для уничтожения требуется особая причина.
38. Седьмой вид отрицания состоит в восприятии того, что противоречит действию отрицаемого факта. Например: здесь нет причин, вызывающих холод, действительность которых не была бы уничтожена, так как есть огонь.
39. Восьмой вид отрицания состоит в восприятии чего-либо несовместного с таким фактом, которому подчинено отрицаемое логическое следствие. Например, здесь мы не можем ощущать снега, потому что здесь есть огонь.

40. Девятый вид отрицания состоит в отрицании причины (какого-либо явления). Например: здесь нет дыма, потому что нет огня.
41. Десятый вид отрицания состоит в восприятии того, что несовместимо с причиной, из которой вытекает отрицаемое следствие. Например: не может быть, чтобы мороз пробегал по коже у этого человека и (чтобы у него были) подобные симптомы, потому что вблизи находится особого рода огонь.
42. Одиннадцатый вид отрицания состоит в восприятии результата, несовместимого с причиною отрицаемого следствия. Например: на этом месте люди не имеют таких симптомов, как мороз по коже, потому что здесь есть дым.
43. В первой из описанных формул, в так называемом отрицательном восприятии сущности, содержатся, по существу, все эти остальные десять формул, как, например, отрицание результата и т.п.
44. Все формулы содержатся в первой по существу. Разница между ними только в формулировке. Разница эта не прямая, а косвенная, так как в них или утверждается что-либо несовместимое с логическим следствием или (прямо) что-либо отрицается.
45. Путем рассмотрения формул отрицания с разных сторон сам (рассуждающий постигает сущность) отрицательного познания. Поэтому учение о формулах невосприятия и помещено в отделе об умозаключении "для себя".
46. Потому что во всех них восприятие и невосприятие следует относить лишь к предметам, поставленным в условия восприемлемости.
47. Потому что другого рода объекты не могут быть ни противоположны, ни причиной, ни действием, ни подчиняющим, ни подчиненным понятием (по отношению к отрицаемому факту).
48. Невосприятие объектов, лежащих за пределами (возможного опыта), ведет лишь к сомнению, так как за этими пределами нет ни восприятия, ни мышления.
49. Нельзя доказать отсутствие объекта, если нет на то особого источника (положительного) знания.

/Отдел третий: Умозаключение "для других"/.

1. Выражение трех свойств логического признака в словах называется умозаключением "для других".
2. Потому что в этом названии заключается метафора: термином "умозаключение" метафорически обозначается не самое умозаключение, а причина его.
3. Оно двояко.
4. Вследствие различной формулировки (одних и тех же мыслей).
5. (Один) состоит в сходстве, (другой) в различии.
6. Между ними нет разницы по существу.
7. За исключением разницы в формулировке.
8. Из них силлогизм сходства (таков).
9. Если объект не воспринимается, несмотря на то что он мог бы быть воспринят, то мы говорим, что его нет, подобно всякому иному объекту, который мы мыслим несуществующим: например, подобно рогам на голове у зайца и т.п. И мы действительно не воспринимаем на одном определенном месте горшка, хотя условия для этого даны, следовательно, его там нет.

10. Так же может быть выражено и основание аналитическое.
11. Все существующее невечно, подобно горшку и другим объектам, — вот формула простого аналитического признака.
12. То, что имеет происхождение, невечно. (Вот) формула такого аналитического основания, которое, со своей стороны, квалифицировано собственным аналитическим признаком.
13. Что сделано, то невечно. (Вот формула аналитического основания), квалифицированного качеством посторонним.
14. Потому что "сделанным" называется такое бытие, которе при своем рождении зависит от функционирования посторонней (причины).
15. Так же нужно смотреть на понятие изменяемости в зависимости от изменения причин и т.п. (аналитические основания).
16. Слово существует, "имеет происхождение" и "создается (своими причинами)" — вот (вторые члены помянутых силлогизмов), указывающие на наличность основания в объекте вывода.
17. Следует иметь в виду, что все эти качества (понятия) могут служить аналитическими основаниями только тогда, когда заранее известно, что качества, являющиеся их логическими следствиями, в них содержатся и ни от чего другого, кроме этих оснований, не зависят.
18. Потому что никакое другое, а только выводное понятие составляет существенный признак того, из которого оно выводится.
19. Ведь аналитическим основанием мы и называем такое понятие, из которого вытекает следствие.
20. В действительности они тождественны.
21. Потому что понятие, служащее основанием, и понятие, служащее следствием, в таких случаях относятся к одному и тому же явлению. Если бы понятие, служащее основанием, относилось к одному явлению, а понятие, служащее следствием, к другому, то последнее не могло бы быть существенным признаком первого.
22. Потому что причина может не сопровождаться своим действием.
23. Вот формула силлогизма с причинным основанием: где есть дым, там есть огонь, например в домашнем очаге и т.п. случаях, а на этом месте есть дым, (следовательно, должен быть и огонь).
24. Причинная зависимость факта, служащего основанием, от факта, служащего следствием, должна быть и в причинном силлогизме известна заранее. Мы можем пользоваться результатом какого-либо действия для заключения о его необходимой причине только тогда, когда их причинная зависимость нам известна.
25. Формула отрицательного основания в силлогизме различия (такова): (все), что существует в условиях восприемлемости, непременно воспринимается, например всякие качества, синий цвет и т.д.; но на данном месте не последовало восприятия горшка, хотя имеются для того все необходимые условия; (следовательно, его нет).
26. Вот формула аналитического основания: где нет мгновенности, там нет ни бытия, ни происхождения, ни причинного соотношения; слово же имеет и бытие, и происхождение, и причинное начало; (поэтому оно невечно).
27. Формула причинного основания такова: где нет огня, нет и дыма, а в данном месте дым есть, (следовательно, есть и огонь).
28. (Выражения обоих первых свойств логической связи понятий не

требуется), потому что, когда мы применяем силлогизм сходства, то уже из смысла его вытекает (соответственный) силлогизм различия.

29. Потому что, если бы этого не было, то не было бы и прямой связи между логическим основанием и следствием.
30. Точно так же из силлогизма различия вытекает прямая связь (основания со следствием).
31. Потому что, если бы этого не было, то отсутствие основания там, где отсутствует следствие, не было бы возможно.
32. Потому что, когда нет между двумя понятиями неразрывной связи по существу, то отсутствие одного из них не обусловливает отсутствия другого.
33. Поэтому сказано, что всякое понятие может быть по существу неразрывно связано с другим на основании двух законов: закона тождества и закона причинности.
34. Поэтому всякий, кто указывает на отсутствие (одного понятия в случае отсутствия другого), необходимо утверждает и зависимость (второго от первого); и поэтому общеотрицательная посылка непременно содержит в себе косвенное указание на неразрывную связь, а это косвенное указание равняется общеутвердительной посылке. Таким образом, одна общая посылка в утвердительной или отрицательной форме достаточна для выражения как присутствия признака в однородном, так и отсутствия его в неоднородном предмете, и потому применение обеих посылок необязательно.
35. Даже и в отрицательном силлогизме мы можем выражать обратную связь основания со следствием и подразумевать в ней их прямую связь. Например, мы говорим: все, что существует, находясь в таких условиях, при которых все факторы, вызывающие восприятие, действуют, непременно воспринимается. Из этих слов вытекает, что объект, находящийся в таких условиях и тем не менее не воспринимаемый, не существует. Таким образом, и при отрицательном выводе связь основания со следствием может быть выражена или прямо, или путем превращения.
36. Как в силлогизме сходства, так и в силлогизме различия нет никакой необходимости выражать особо вывод.
37. Возьмем, например, формулу отрицательного вывода в силлогизме сходства: то, что не воспринимается, несмотря на наличность всех нужных для того условий, мы вправе назвать отсутствующим, а на таком-то месте мы действительно не воспринимаем горшка, несмотря на наличность всех нужных для восприятия условий; когда это сказано, то вывод "здесь нет горшка" подразумевается сам собой.
38. То же видим мы и в силлогизме различия. Когда мы говорим: объект, который находится в условиях, при которых все факторы, вызывающие восприятие, действительны, и который мы называем существующим, непременно воспринимается; наоборот, на данном месте мы такого (гипотетически видимого) горшка не воспринимаем, то прямо из смысла (этих) слов вытекает, что на данном месте нет такого (горшка), который можно было бы назвать существующим.
39. Следует разъяснить, что мы разумеем под термином "вывод".
40. Выводом называется то, что сам (рассуждающий) признает именно таковым и что (заранее) не опровергнуто (каким-либо иным доказательством).

41. "Признает таковым" — значит считает логическим следствием.
42. Словом "именно" в вышеупомянутом определении имеется в виду указать на то, что не все то, что нуждается в выводе, есть вывод, а только то, в чем рассуждающий заранее усматривает именно вывод, т.е. логическое следствие из данного основания. Если же рассуждающий приводит в качестве логического основания такое понятие, связь которого с объектом вывода недостоверна, то никакой силлогизм не будет в состоянии сделать его достоверным.
43. Если бы, например, кто-либо стал выводить невечность слова из того, что его можно видеть глазами, то связь такого логического основания с объектом вывода — словом — была бы фактом, нуждающимся в доказательстве. Однако в данном случае он играет роль доказательства, рассуждающий не смотрит на него именно как на следствие, которое он желает вывести.
44. Слово "самим" означает рассуждающего, который в определенный момент приводит известное доказательство.
45. Тот, кто в это время приводит доказательство.
46. Здесь имеется в виду следующее: если кто-либо в философском споре стоит на точке зрения какой-либо предвзятой доктрины, то обыкновенно бывает, что по какому-либо вопросу в этом учении принимается за доказанный целый ряд фактов, находящихся с этим вопросом в связи. Выводом же мы считаем не всю совокупность признаваемых таким философом выводов, а только тот, который он в определенное время сам самостоятельно пожелает доказать.
47. Слово "признает" значит, что факт, даже не выраженный в словах, может быть выводом в силлогизме, если во время научного спора для его доказательства приводится какой-либо аргумент.
48. Вывод составляет подкладку рассуждения.
49. Зрение и т.п. чувства не имеют самостоятельного бытия, потому что они суть субстанции сложные. Они являются по отношению к человеку не более как внешними принадлежностями. Он ими пользуется так же, как пользуется кроватью, стулом и другими вещами. Хотя тут и не сказано, что чувства существуют для души, тем не менее (ясно, что) эта мысль, т.е. зависимость чувств от души, является выводом. Из этого видно, что вывод может и не быть выражен в словах.
50. Слова "не опровергнут" стоят в связи с другими, составляющими определение вывода. Они указывают на то, что, даже когда сам рассуждающий признает известную мысль за вывод, она все-таки не может быть выводом тогда, когда она опровергается на основании восприятия или умозаключения, или на основании того, что мы мыслим (под известным термином), или на основании наших собственных слов.
51. Между ними вывод, опровергаемый на основании восприятия, таков — например: "звук не слышен".
52. Вывод, опровергаемый на основании умозаключения, таков — например: "слово вечно".
53. Вывод, который заранее опровергнут на основании понятия, соединяемого нами с (известным термином), таков: "месяц не есть луна".
54. Вывод, опровергаемый собственными словами рассуждающего, таков: "умозаключение не есть источник нашего познания".
55. Таким образом, выделены четыре вида ложного вывода.
56. Выводом называется такой факт, который противополагается 1) фак-

ту, уже доказанному, 2) факту, хотя и не доказанному, но такому, который служит логическим основанием, (а не следствием), 3) который сам рассуждающий во время (научного спора) не хочет доказать, 4) не исключительно только тому, который является заранее опровергнутым (другим доказательством). Поэтому является установленным, что определение вывода, выраженное в словах "выводом называется то, что сам рассуждающий признает именно таковым и что не опровергается (другими доказательствами)", безупречно верно.

57. Раньше было сказано, что умозаключение "для других" есть выражение в словах трех свойств логического основания. Теперь (следует заметить), что когда хотя бы одно из этих трех свойств в словах не выражено, то получается ошибочное основание.
58. Если даже (все три свойства) выражены, (то тот же результат получится и тогда), когда хотя бы одно из них оказалось ложным или сомнительным как с точки зрения самого рассуждающего, так и с точки зрения его противника.
59. Если первое из свойств логического основания, его связь с субъектом заключения, ложно или сомнительно, то получается кажущееся логическое основание, (которое мы называем) "ложным" основанием.
60. Например, когда нужно доказать, что слово невечно (и в доказательство кто-либо вздумал бы ссылаться) на его видимость для глаз, то какое основание будет основанием ложным с точки зрения обеих сторон (т.е. самого рассуждающего и его противника).
61. Когда нужно доказать, что деревья одушевлены, то (признак) наступления смерти в случае сдирания всей коры является основанием ложным с точки зрения противника, так как, по его мнению, смерть состоит в прекращении представлений, ощущений и животных отправлений, а всего этого деревья не имеют.
62. Когда для доказательства того, что радость и т.п. (душевные явления) бессознательны, приводится как основание тот факт, что они имеют начало или что они невечны, то эти основания ошибочны с точки зрения самого рассуждающего, если он сторонник философской школы санкхья.
63. Равным образом, если существует сомнение относительно (первого из свойств) логического основания самого по себе или относительно того субстрата, из которого оно вытекает, то получается также основание ложное.
64. Например, если кто-либо стал бы указывать для доказательства присутствия огня (не на дым, а на) нечто такое, что можно принять и за туман, то получается ложное основание, вследствие того что оно сомнительно.
65. Например: в этой пещере должен находиться павлин, потому что слышен его крик.
66. Тогда, когда возможна иллюзия относительно того места, откуда этот крик доносится.
67. Равным образом, когда субъектом вывода является понятие о таком объекте, существования которого мы не признаем, то всякий его предикат будет ложным. Например, когда, желая доказать, что (человеческая) душа всеобъемлюща, (ссылаются на) тот факт, что свойства ее могут быть наблюдаемы решительно везде, (то такое основание будет также ложно).

68. Если таким же образом одно (второе) свойство основания — отсутствие его в предметах неоднородных — не доказано, то получается ошибочное основание, называемое "неопределенным".
69. Например, когда нужно доказать, что слову свойственны невечность и другие качества, то способность быть познаваемым и прочие качества встречаются везде, и в однородных, и в неоднородных предметах, (и потому они суть основания неопределенные).
70. Так же и при сомнительности (второго) свойства логического основания получается основание неопределенное.
71. Например: если мы хотим доказать, что такой-то человек, которого мы имеем в виду, не всеведущ или что он подвержен любви и другим страстям, то дар слова и тому подобные (признаки будут сомнительными основаниями, так как) сомнительно, отсутствуют ли они в объектах противоположных.
72. Если мы имеем отрицательное суждение такого рода: "всеведущего говорящего человека мы не видим ни вообще, ни в каком-либо частном случае", то оно ведет лишь к сомнению, так как имеет своим предметом отрицание того, что и нельзя было бы никогда наблюдать. Поэтому мы можем лишь сомневаться в том, отсутствуют ли дар слова и тому подобные качества (у людей всеведущих, т.е.) в тех случаях, которые противоположны отсутствию всеведения.
73. И так как между даром слова и всеведением нет противоположения, то невозможна и обратная связь (между отрицаниями двух этих понятий), ибо не может считаться доказанным тот факт, что если кто все знает, то он ничего не говорит; ведь в этом можно только сомневаться.
74. Потому что отношение противоположности объектов бывает (вообще) двух родов.
75. Если мы имеем какое-либо бытие, длящееся благодаря действительности причин, от которых оно зависит, и если это бытие немедленно исчезает в случае появления иного бытия, то это обстоятельство доказывает наличность между этими двумя фактами бытия отношения противоположности (взаимного исключения).
76. Например, (длящееся) ощущение тепла (при появлении противоположного ему) ощущения холода.
77. Или же, (во-вторых, противоположение объектов может заключаться) в том, что их сущность определяется на основании (закона) взаимного противоречия: например, как бытие (противоположно) небытию.
78. Такого рода двойного противоположения не может быть между даром слова и всеведением.
79. Нельзя также заключить об отсутствии чего-либо на основании присутствия того, что ему не противоположно, даже в тех случаях, когда (отрицаемый факт никогда) не был наблюдаем (в действительности).
80. Потому что причинная связь между существованием страстей и даром слова ничем не доказана.
81. Дар слова (и тому подобные существенные признаки человека) не зависят от страстей. При исчезновении такой причины, которая представляет собой побочное обстоятельство, действие не исчезает.
82. Итак, "дар слова" в вышеприведенном примере есть признак неопределенный, отсутствие которого в объекте неоднородном подвержено сомнению.

83. Когда обратная сторона обоих (вышеупомянутых) свойств логического основания является доказанною, то такое основание называется обратным.
84. Каких именно свойств?
85. Присутствие основания в однородных и отсутствие его в неоднородных предметах.
86. Например, если нужно доказать, что (слово) вечно, то его причинное происхождение и неразрывная связь с человеческим усилием будут ошибочными обратными основаниями.
87. Они не встречаются в однородных и, (наоборот), встречаются в неоднородных предметах, т.е. доказанной является обратная их сторона.
88. Они называются обратными именно потому, что они доказывают не тот вывод, который из них выводится, а как раз то, что ему противоположно.
89. Но ведь есть еще и третий вид обратного основания, которым опровергается подразумеваемый вывод.
90. Например, глаза и другие органы чувств не имеют самостоятельного бытия, потому что они суть субстанции сложные. Они являются по отношению к человеку не более как внешними принадлежностями. Он ими пользуется так же, как пользуется кроватью, стулом и другими вещами.
91. Так как это основание, (зависимое бытие субстанций сложных), прямо противоречит принципу, подразумеваемому в этом рассуждении, т.е. зависимому бытию субстанций простых, то оно является обратным основанием.
92. Почему же здесь не рассмотрен и этот вид? Потому что он содержится в двух предшествующих.
93. Так как и это основание доказывает обратную сторону того вывода, для которого оно приводится, то оно не отличается от двух предшествующих.
94. Потому что подразумеваемый вывод ничем, в сущности, не отличается от вывода, выраженного в словах.
95. Если же из двух условий логической связи одно будет ложно, а другое сомнительно, то получается основание неопределенное.
96. Такой-то не имеет страстей или такой-то всеведущ, потому что обладает даром слова: здесь обратная связь невозможна и прямая сомнительна.
97. Так как существа всеведущие и бесстрастные совершенно выходят из пределов (нашего наблюдения), то мы можем лишь сомневаться в том, обладают ли они даром слова или нет.
98. Когда два свойства (логического основания) сомнительны, то получается основание неопределенное.
99. /Пример:/ живое тело имеет душу, потому что оно обладает дыханием и тому подобными признаками.
100. Так как вне обеих категорий объектов, имеющих душу и не имеющих ее, другой категории, в которой встречались бы дыхание и тому подобные признаки, не имеется, то приведенное основание является неопределенным.
101. Потому что существование души и отсутствие ее обнимают собою все сущее.
102. У нас также нет уверенности в том, чтобы основание это было не

разрывно связано с принадлежностью к одной из двух (приведенных противоположных категорий).

103. Существование дыхания и других признаков в том, что несомненно имеет душу, или в том, что (несомненно) ее не имеет, ничем не доказано.
104. Не доказано ни то, что дыхание и тому подобные признаки живого тела вовсе не встречаются в объектах, имеющих душу, ни то, что они вовсе не встречаются в объектах, души не имеющих. Поэтому обратная связь приведенного основания ни с одной из этих двух противоположных категорий объектов не существует.
105. Нет тут и прямой связи.
106. Потому что (неразрывная связь этого признака) ни с одной (из двух противоположных категорий) не доказана.
107. Мы не можем быть уверены также и в отсутствии как прямой, так и обратной связи (приведенного основания), ни с тем, что имеет душу, ни с тем, что души не имеет.
108. Потому что уверенность в отсутствии одной (связи) неразрывна (с уверенностью) в существовании другой.
109. Потому что сущность прямой и обратной связи состоит в том, что они взаимно исключают друг друга. Приведенное основание является неопределенным именно оттого, что как прямая, так и обратная его связь (со следствием) сомнительны.
110. Потому что из такого логического основания нельзя сделать ни положительного, ни отрицательного вывода.
111. Таким образом, когда либо одно из свойств логического основания отдельно, либо два из них, взятые вместе, или неверны, или сомнительны, то соответственно получаются следующие ошибочные логические основания: ложное, обратное и неопределенное.
112. Кроме того (Дигнага) установил еще одно сомнительное логическое основание, именно основание правильное (и в то же время) само себе противоречащее.
113. Почему же оно не рассматривается здесь? Потому что оно не относится к области умозаключения.
114. Потому что такой (логической связи), которая была бы противоположна связи аналитической, причинной или отрицательной — при нашем понимании этих терминов, — быть не может.
115. Иного безошибочного основания нет.
116. Основание противоречивое было установлено как особый вид логической ошибки, встречающейся при рассмотрении выводов, основанных не на критическом рассмотрении реальных фактов, а на догматических теориях, касающихся таких фактов, которые лежат за пределами возможного опыта.
117. Потому что творцы научных доктрин могут ошибочно приписывать объектам несовместимую с ними сущность.
118. Ведь сама себе противоречащая логическая связь понятий невозможна в мышлении, обусловливающем целесообразную деятельность обыкновенных людей. Мышление это основано на связи причинной, аналитической или отрицательной, поскольку они являются установленными путем рассмотрения реальных фактов, надлежащим образом установленных.
119. Вот пример: если какая-либо принадлежность неразрывно связана одновременно со всеми объектами, ее имеющими, где бы они ни находились, то она должна быть всеобъемлющей, как пространст-

во. Общее понятие неразрывно связано одновременно со всеми объектами, которые ему подчинены, в каком бы месте они ни находились, (поэтому оно имеет всеобъемлющее бытие).

120. Если какая-либо принадлежность по существу связана с известными объектами, то из этого факта можно аналитически вывести заключение, что она должна находиться в самом том месте, где находятся эти объекты. Ведь если бы она не находилась в самом том месте, где находятся эти объекты, то она не могла бы наполнять собой того же пространства, которое занимают последние. Поэтому разбираемый силлогизм относится к разряду аналитических.

121. Другой же силлогизм, (касающийся того же вопроса), таков: то, что при наличности условий восприемлемости не воспринимается, отсутствует на (данном) месте, как, например, горшок, не находящийся на известном месте, так же и общее понятие не воспринимается нами там, где отсутствуют подчиненные ему особи, хотя там и имеются все условия воспринимаемости, (следовательно, оно там не существует). Этот отрицательный силлогизм и (упомянутый выше силлогизм) аналитический ведут к сомнению относительно одного и того же объекта, так как доказывают факты взаимно друг друга исключающие.

122. Мы рассмотрели логическое основание в трех его видах. Только такое основание приводит к (правильному) познанию объекта (умозаключения). Пример не составляет какого-либо особого члена в силлогизме. Поэтому мы не рассматриваем его сущности особо, так как значение его вытекает (из определения основания).

123. Сущность логического основания вообще мы определили в том смысле, что оно встречается только в однородных объектах и отсутствует во всех объектах неоднородных. Затем, в частности, мы указали, что основание причинное и основание аналитическое доказываются: первое — происхождением от причины и второе — анализом соответственного понятия. Тот, кто это доказал, должен был тем самым доказать (и правильность примеров). Где есть дым, там есть и огонь; нигде не может быть дыма без огня. Например, в домашнем очаге (мы встречаем и дым и огонь), а в других противоположных случаях (не встречаем ни того, ни другого). Или (возьмем аналитический силлогизм): все, что имеет причинное происхождение, невечно; причинное происхождение невозможно там, где нет свойства невечности. Например, в горшке (мы встречаем причинное происхождение и невечность), а в пространстве (нет ни того, ни другого). Ведь иным путем (без примеров) нельзя показать, что основание встречается в однородных и отсутствует в неоднородных объектах, в том именно смысле, как нами было указано. Причинное основание не может быть ничем иным, как действием того, (что из него выводится), а основание аналитическое — ничем иным, как понятием, подчиненным сущности (своего следствия). Когда эти факты доказаны, то доказана (и правильность) примеров, потому что сущность их состоит только в этих фактах.

124. Тем же самым путем, (т.е. путем рассмотрения сущности логического основания), являются устраненными также и неправильные примеры.

125. Например: слово вечно, потому что оно не представляет собою

тела протяженного, подобно движению, подобно атому, подобно горшку. Эти примеры или не имеют той принадлежности, которая составляет логическое следствие, или той, которая является логическим основанием, или же не имеют ни того, ни другого.

126. Таковы также (примеры), в которых сомнительно присутствие или следствия, (или основания, или же их обоих). Например: 1) вот человек, обладающий страстями, потому что он говорит, подобно (любому) человеку на улице; 2) вот человек смертный, потому что он обладает страстями, подобно (любому) человеку на улице; 3) вот человек невсеведущий, потому что он обладает страстями, подобно (любому) человеку на улице.

127. (Примеры), в которых прямая связь со следствием или (вовсе) не существует, или не (верно) выражена, таковы: 1) всякий, кто говорит, имеет страсти, подобно такому-то человеку, которого мы знаем, 2) слово невечно, потому что оно создается (человеком), подобно горшку.

128. Пример, в котором неразрывная связь выражена обратно, таков: (все), что невечно, имеет причинное происхождение, (подобно горшку).

129. Вот и все неправильные примеры, встречающиеся в силлогизме сходства.

130. В силлогизме различия (следует указать, во-первых, такие неправильные отрицательные примеры), в которых нет отсутствия или следствия, или (основания, или того и другого). Например: слово вечно, потому что оно не представляет собою тела, имеющего определенное протяжение, в противоположность атомам, движению, пространству.

131. Таковы также неправильные (отрицательные) примеры, в которых сомнительно отсутствие или следствия, (или основания, или того и другого). Например: Капила и другие (великие мудрецы) не всеведущи и не заслуживают доверия, потому что в их учении нет самого высшего мерила знания, которое является признаком всеведения и достоверности. Отрицательный пример тут приводится такой: кто все знает и заслуживает доверия, тот учил астрономии и т.п. наукам, как Ришаба, Вардамана и др. Противоположность приводимого примера тем двум логическим следствиям, которые имеется в виду вывести, сомнительна,(т.е. сомнительно, отличается ли учение Ришабы и Вардаманы достоверностью и всеведением).

132. (Отрицательный) пример, противоположение которого логическому основанию сомнительно, следующий: ни один человек не может сделать таких изречений, которые должны быть приняты (на веру) брахманами, изучившими три веды, потому что (он) обладает страстями. Отрицательный пример тут приводится такой: те люди, слова которых должны быть приняты на веру, не имели страстей, подобно Гаутаме и другим творцам уложений. Отсутствие качества "обладания страстями", представляющее собою логическое основание, в Гаутаме и других — сомнительно.

133. Пример, противоположение которого сомнительно в обоих отношениях, таков: Капила и другие (великие мудрецы) не были лишены страстей, так как они приобретали и любили имущество. Отрицательный пример здесь таков: тот, кто не имеет страстей, не приобретает и не любит имущества, как, например, Ришаба и др. Про-

тивоположение Ришабы людям, лишенным страстей, равно и людям, не приобретающим и не имеющим любви к имуществу, — сомнительно.

134. Пример, в котором нет противоположения (между отсутствием следствия и основанием), таков: он не лишен страстей, потому что обладает даром слова. Отрицательный пример в силлогизме различия (можно выразить следующим образом): тот, кто лишен страстей, не говорит, подобно куску камня. Хотя в куске камня отсутствуют оба (приведенных качества), тем не менее он не доказывает обратной между ними связи, (в смысле) взаимного их подчинения, (в том смысле, что всякий лишенный страстей не говорит). Поэтому такой пример (называется) лишенным противоположения.
135. Пример, в котором противоположение не(хорошо) выражено, таков: слово невечно, потому что оно имеет причинное происхождение, не так, как пространство.
136. Пример, в котором неразрывная связь выражена обратным образом, таков: то, что не имеет причинного происхождения, вечно (в противоположность горшку).
137. Во всех этих неправильных примерах мы не можем с уверенностью указать ни на общие признаки (логического основания) — его присутствие только в однородных и отсутствие во всех неоднородных объектах, — ни на признаки его разновидностей. Поэтому само собой разумеется, что (приведенные примеры) следует считать исключительными (из числа правильных).
138. Опровержение есть указание на недостаток доказательств.
139. Открыть те ошибки в логическом основании, о которых было говорено выше, т.е. найти недостаток в доказательстве (какого-нибудь положения), — значит опровергнуть (это положение), так как это мешает противнику доказать выставляемое им положение.
140. Кажущиеся опровержения состоят из уклончивых ответов.
141. Указание на несуществующую ошибку есть уклончивый ответ.

* * *

При ознакомлении с переводом приведенного выше сочинения Дхармакирти следует иметь в виду принципы, которые были положены Ф.И.Щербатским в основу перевода санскритских философских текстов, отличающихся весьма специфическим стилем и большим количеством технических терминов (и в том и в другом отношении индийская философская литература гораздо более специализирована, нежели античная или европейская). Идеалом перевода для Ф.И.Щербатского был текст, который мог бы быть создан индийским логиком (в данном случае Дхармакирти), если бы он знал русский язык и перевел бы на него свой "Учебник логики": "Мы не оставили ни одного термина не переведенными. Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке", — ТПЛБ I, с.LV, (ср. также полемику Ф.И.Щербатского с С.Шайером по поводу принципов, положенных польским буддологом в основу перевода шести глав комментария Чандракирти к афоризмам Нагарджуны, см. ROr. X, 1934). Таким образом, по сути дела в переводе выбирается метаязык европейской логики. Отсюда и достоинства

и недостатки подобных переводов. Решительный прогресс в изучении языка индийской грамматики (Панини, Патанджали), логики и философии, составление терминологических словарей и публикация многочисленных специальных текстов позволили в последние годы выработать более строгие и целесообразные критерии переводов с санскрита на западноевропейские языки. О технике переводов с санскрита на тибетский язык см. ниже.

* * *

1. О *Дигнаге* и *Дхармакирти* см. ниже — § 8—11 (там же приведена соответствующая литература). О буддийской логике до Дигнаги см. § 7. Apoha-vāda — собственно "отбрасывание" ("изгнание") имени (с целью достижения сути) — представляет собой учение о последовательном "отбрасывании" терминов и словесных понятий. Ср. трактат Дхармоттары "Apohanāmaprakaraṇa" (см. о нем ниже), а также "Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā" (Benarès, 1925, c.338 и 483), где Вачаспатимишра (о нем см. ниже) рассматривает буддийскую *apoha-vāda'у* (см. Vācaspatimiśra on Buddhist Nominalism /*apoha-vāda*/ BL II, c.401 и сл.; о термине *apoha* см. BL II, c.154, 156, 161, 169, 195, 269, 295, 366, 372, 404, 413, ср. также c.419, 427). Из исследований последнего времени см.: M o n c h a n i n. Apohavāda et apophatisme. — Les Entretiens de l'Institut Français de l'Indologie. Pondichéry, 1956; из более ранних работ: E.F r a u w a l l n e r. Beiträge zur Apohalehre. — WZKM, Bd 44, 1937, c.233 и сл.

2. О роли теории чувственного восприятия в раннем буддизме см.: F.R.H a m m. Über die Bedeutung der Wahrnehmungslehre im frühen Buddhismus. — Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel. New Delhi, 1959, c.92—100; ср. также: J.S i n h a. Indian Psychology Perception. L., 1934.

3. Анализ способов ведения философских дискуссий дал начало глубоко разработанной специальной теории и соответствующей традиции диспутов (санскр. *vāda*). Уже у Асанги в "Yogācāra-bhūmi" (вероятно, вторая половина IV в.н.э.) подробно описываются правила ведения дискуссии, построенные как ответы на общий начальный вопрос — что такое учение о логических основаниях (ср. санскр. *hetu-vidyā katamā*?). Эти ответы предполагают рассмотрение дебатов (санскр. *vāda*, тиб. *smra ba*) самих по себе; их, так сказать, "судейской" стороны (санскр. *vadādhikaraṇa*, тиб. *smra baḥi źal ce pa*); их основания (санскр. *vadādhiṣṭāna*, тиб. *smra baḥi gźi*); средств, необходимых для ведения диспутов (санскр. *vādālaṃkāra*, тиб. *smra baḥi rgyam*); оснований для признания поражения в диспуте (санскр. *vādanigraha*, тиб. *smra ba chad pas bcad pa*); решения начать диспут (санскр. *vādaniḥsaraṇa*, тиб. *smra be las ḥes par ḥbyuṅ ba*); средств, являющихся эффективными в диспуте (санскр. *vāde bahukarā dharmā*, тиб. *smra ba la gces spras byed paḥi chos rnams*). Подробнее см.: A.W a y m a n. The Rules of Debate According to Asaṅga. — JAOS, vol. 78, 1958, c.29—40, а также: G.T u c c i. On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya /Nātha/ and Asaṅga. Calcutta, 1930, c.46 и сл. (о правилах дебатов); F.S i e r k s m a. Rtsod-pa: the Monachal Disputations in Tibet. — IIJ, vol.8, 1964, c.130—152, и др. Немногие из сохранившихся до нашего времени древнеиндийских работ,

относящихся к *vāda*, позволяют упорядочить (а иногда и восстановить) идеи и теории, имевшие хождение на первом этапе развития индийской логики, см.: G.O b e r h a m m e r. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — WZKSOA. Bd 7, 1963, с.63—103 (интересен тезис о едином происхождении различных диалектических учений древнейшего периода, исключая санкхью, см. о ней ниже). Относительно небуддийской традиции см.: W.R u b e n. Über die Debatten in den alten Upaniṣads. — ZDMG. Bd 83, 1929, с.238—255, и др.

4. Обращает на себя внимание объем логики в понимании поздних буддистов, существенно превышающий то, что известно о составе других логических систем (вся область человеческого познания); ср.: Th.S t e h e r b a t s k y. BL I, с.59 и сл. Вместе с тем поучителен порядок (очередность) дисциплин, составляющих буддийскую логику,— от тех, что имеют дело с познанием, опирающимся на наиболее очевидные, внешние и пассивные факты, к теориям, связанным с познанием в его наиболее сложных (завуалированных), глубинных и активных формах (теория суждения, вывод, силлогизм, диспуты в противоположность чувственному восприятию). Некоторые составные части буддийской логики и переходы между ними строятся на осознанно операционалистических принципах; ср. теорию координации фактов внешнего мира и их образов разной степени сложности; ср. также позитивистские установки буддийской логико-эпистемологической теории: "она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферою возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания" (Ф.И.Щ е р б а т с к о й. ТПЛБ I, с.VII).

В известном смысле структуре буддийской эпистемологии соответствует буддийское учение об уровнях понимания, см. БЛ, сноска 18, ср. различение "реального" значения, санскр. *nītārtha*, тиб. *ṅes. don*, и "принятого" значения, санскр. *neyārtha*, тиб. draṅ.don, см. "Abhidharmakośavyākhyā", с.174, 704, и т.п., выделение трех уровней понимания (здравый смысл, когда познаваемое может быть передано через описание; мистическое проникновение; уровень просветления, достигаемый в состоянии "бытия Буддой"), см.: H.V.G u e n t h e r. The Levels of Understanding in Buddhism. — JAOS, vol. 78, 1958, с.19—28, и т.д., а также учение о ступенях перехода в состояние транса, см.: F.H e i l e r. Die buddhistischen Versenkungsstufen. — "Kuhn-Festschr", 1916, с.357—387; E.C o n z e. Buddhist Meditation. L., 1956, и др. Для буддийских концепций было в высокой степени характерно осознание граней и уровней в процессе познавания и зависимость данного уровня от совокупности потенций познающего индивидуума.

5. Замечание Ф.И.Щербатского о том, что *"логическая система... не имела специальной связи с буддизмом как религией"*, верно лишь в том случае, если допустить, что и буддийская эпистемология не соотносилась подобным же образом с собственно логикой, и оно неверно при учете более широких задач, одушевлявших научные построения буддистов. Поскольку для буддизма, как, впрочем, и для большинства других древнеиндийских религиозно-философских систем, была характерна установка на определенную ц е л ь — *mokṣa* "освобождение" (ср. также концепцию "Пути"), достижение которой связано с рядом условий, буддийская логика (особенно если учесть, что она имела дело со всеми

видами познания) естественно включалась (как одно из условий достижения цели) в буддизм как религиозное учение о спасении. Разумеется, однако, что буддийская логика в узком смысле (учение о формах силлогизма, теория вывода и т.д.) может рассматриваться и как самодовлеющая дисциплина, но такой подход, вполне естественный для тех, кто знаком с историей возникновения и развития логики в Европе, в известной степени искажает особенности индийского понимания соотношения конечной цели и вспомогательных средств для ее достижения (кстати, и в европейской традиции отмечены сходные случаи, ср. Николая из Амьена и Аллена из Лилля, разрабатывавших идею аксиоматической системы в логике с явно выраженными теологическими целями, или "Логико-философский трактат" Л.Витгенштейна, в котором концепция мистического возникает как прямое следствие логической системы; о возможных соотношениях того и другого см. также: B.R u s s e l l. Mysticism and Logic. L., 1918). О понятии цели в индийских философско-религиозных системах (в отличие от большинства западноевропейских систем) см. P.R.D a m l e. Oriental Philosophy: Some Reflections. — Atti Fil., vol.X, 1960, c.41—46.

6. "... *объяснение отношения между динамичной реальностью и статичными конструкциями мысли*" — следует подчеркнуть, что сформулированная здесь задача буддийской логики более сложна, чем те задачи, которые ставились логиками ньяи, вайшешики и мимансы (в известной степени они могут рассматриваться как частный случай задачи, поставленной буддийской логикой). Из того факта, что эта задача сформулирована буддийскими логиками применительно к н а и б о л е е с л о ж н о й ситуации, вытекает значение ее постановки и предлагаемых ее решений (в конечном счете та же задача соотношения непрерывного и дискретного, но в связи с другой проблемой, ставилась элеатами).

7. О *ньяе*, *вайшешике* и *мимансе* см. БЛ. Введение, § 6, 6—7 и соответствующие комментарии.

8. "... *условие деградации и несчастья*" (*duḥkha-saṃsāra*) — понятие *duḥkha* — одно из ключевых в буддизме (как и в ряде других направлений древнеиндийской религиозно-философской мысли). К сожалению, его трактовка далека от окончательности и, следовательно, от достоверности. Во всяком случае, традиционный перевод *duḥkha* как "страдание" крайне приблизителен и заведомо примитивен. Отдельные аспекты этого понятия выявились в ряде исследований, ср. Dh., c.25, 48—54: "unrest"; E.O b e r m i l l e r. The Doctrine of Prajñā-Pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya. — "Acta Orient", vol.11, 1932, c.18: *duḥkha satya* "principle of phenomenal existence"; G.P.M a l a l a s e k e r a. Some Aspects of Reality as Taught by Theravāda (Hīnayāna) Buddhism. — Essays in East-West Philosophy ed. by C.A.Moore. Honolulu, 1951, c.184: "a state of beginningsless commotion", "conditional", "conflict"; J a i d e v a S i n g h. The Concept of Duḥkha in Indian Philosophy. — JJhRI, vol.2, p.4, 1945, c.357—368: "dis-harmony", "disease", "commotion", "unrest" как характеристики феноменального существования (ср. цитату из Bhaṭṭa Ksīrrasvāmī: "Duḥkha denotes a state in which the sense-organs are injured, or contaminated or become unsound"); H.G.A.v a n Z e y s t. Ariya-sacca. — "Encyclopaedia of Buddhism". Vol. II. Colombo, 1966, c.85 (толкование, сходное с пониманием Singh'a). Ср. также: W.R a h u l a, Duḥkha-Satya, — IHQ, vol.32, № 2—3, 1956, c.249—253.

Однако общий недостаток почти всех переводов этого слова и его интерпретаций в смешении экстенсионального и интенсионального определений *duḥkha*. Для определения значения особо важны такие примеры словоупотребления, как обращение Будды (из "Самъютта-никаи"): "О бхикшу, все санскары непостоянны (*anitya*), все санскары — *duḥkha* и все дхармы — *anātma*" и интерпретация Васубандху: "Всякое феноменальное существование, согласно его (т.е. Будды) мнению, является *duḥkha*, так как в нем всегда присутствует элемент волнения или неуспокоенности: успокоение только в нирване". Несомненно, что неправильное понимание *duḥkha* и противоположного ему члена *sukha*, трактовавшихся обычно в этическом плане (плохо-хорошо), как если бы он был исходным, способствовало искаженному представлению о сущности буддизма и — шире — индийских религиозно-философских концепций вообще (J.Singh в упомянутой работе ссылается на "Nyāya-sūtra-bhāṣya I, 1 Ватсьяяны, "Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā" I, 1, 21 Вачаспати Мишры, "Yoga-sūtra" II, 15 Патанджали, "Sāṃkhya-kārikā" 55 Ишваракришны, "Bhagavad-Gītā" VIII, 15, доказывая, что то же понимание *duḥkha* было присуще и индуизму).

Недавно было показано, что анализ *duḥkha* в буддизме вскрывает неизбежность и универсальность пессимистического аспекта существования, тогда как до сих пор принято думать, что пессимизм буддийского учения зависит исключительно от занятой им позиции. См.: Ch.A.Moore. The Meaning of duḥkha. — Atti Fil., vol. X, 1960, с.123—130; ср. также: V.P.V a r m a. The Origin and Sociology of Buddhist Pessimism. — JBORS, vol. 44, 1958, с.100—117. Очевидные параллели с положениями современного экзистенциализма отчасти указаны в статье: W.L i e b e n t h a l. Existentialism and Buddhism. — "Visvabharati Quarterly", vol.22. Santiniketan, 1957, ср. также: N.C.N i e l s o n. Jr. Zen Buddhism and the Philosophy of Martin Heidegger. — Atti Fil., vol. X, 1960, с.131—138, и др.

9. Относительно "*Я*" и "*души*" в буддизме существует огромная литература. Помимо трудов общего характера ср.: M.W a l l e s e r. Das Problem des Ich. Heidelberg, 1903; Th.S t c h e r b a t s k y. The Soul Theory of the Buddhists. — "Известия Российской Академии наук", т.13, 1919, с.823—854, 973—958 (с приложением к "Abhidharmakośa", посвященным вопросу об отрицании существования души, под названием "Aṣṭamakośasthānasambaddhaḥ pudgalaviniśсayaḥ" — перевод): E.J.T h o m a s. The History of Buddhist Thought. L., 1933, ch.VII. Dogma and Philosophy: the Soul; A.C.M u k e r j i. The Nature of the Self. Allahabad, 1938; W.Stede. The Self and Its Complications. — BSOAS, vol. 12, 1948, с.652—658; H.G ü n t h e r. Das Seelenproblem im älteren Buddhismus. Konstanz, 1949; T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955, с.195 и сл.; "Mahatma Gandhi and Swami Vivekananda. Buddha's Denial of God and the Soul". — "Indo-Asia Culture", vol. 5, 1956; E.C o n z e. Buddhist Thought. L., 1962, с.122 и сл.; H a j i m e N a k a m u r a, hen. Jiga to muga — Indo-shisō to bukkyō no konpon-mondai. Kyōto, 1963 (*Атман* и *анатман* — фундаментальная проблема индийской мысли и буддизма; японский сборник, составленный из статей разных авторов); T r o y W i l s o n O r g a n. The Self in Indian Philosophy. The Hague, 1964 (="Studies in Philosophy" 2); E d a v a n a D a m o d a r a n. Critique of Self, 1966; TInd. I, 1967, с.25—40 (*ātman*, *attan*); там же, с.41—45 (*ātman-brahman*); "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с.22—33, и др.

10. "... нет материи, нет субстанции..." — к проблеме реальности и существования — не-существования в индийской философии см.: J.N.Mukherji. The Theory of Reality. Calcutta, 1930; J.Singha. Indian Realism. L., 1938; E.Abegg. Das Problem der Realität in der indischen Philosophie. — "Jahrbuch der Schweiz. Philosophischen Gesellschaft", 1945; S.Yamaguchi (Буддийские контроверзы относительно существования и не-существования). Kyōto, 1941 (на яп. яз.); Genjun H.Sasaki. Abidatsuma shisō kenkyū. Bukkyō jitsuzairon no rekishi-teki hihan teki kenkyū. Tōkyō, 1959 (Исследование философии Абхидхармы. Историческое и критическое исследование буддийского реализма); Dharmendra Nāth Shastri. Critique of Indian Realism, 1964, и др. Ср. также: Th.Stcherbatsky. BL I, с.67 и сл., 181 и сл. и особенно 506 и сл. (Part V. — Reality of the External World), ТПЛБ II, с.213 и сл., 246 и сл.

11. "Теория причинности", являющаяся одним из высших достижений древнеиндийской теоретической мысли, согласно традиции была сформулирована Буддой уже в Бенаресской проповеди — в связи с "Четырьмя Благородными Истинами" ("Dharmacakrapravartanasūtra", санскритская рецензия — в "Mahāvastu" III, 331—333, палийская — в "Vinaya" I, 10; к ее объяснению см.: Nyanatiloka. Fundamentals of Buddhism. Colombo, 1949; он же. Buddhist Dictionary. Colombo, 1950; он же. The Word of the Buddha. Colombo, 1952; W.Rahula. Duḥkha-Satya, с.249 и сл., и др.).

Из литературы о законе "взаимозависимого возникновения" (причинности, санскр. *pratītyasamutpāda*) см.: L. de La Vallée Poussin. Deux notes sur le Pratītyasamutpāda. — Actes du XIV Congrès International des Orientalistes. Algère, 1905, с.193—205; он же. Théorie des douze causes. Gand, 1916; Kaviraj Gopinath. The Problem of Causality. — "Sarasvati Bhavana Studies". Vol. IV. Benaras, 1925, с.125—151; G.Tucci. A Fragment from Pratītyasamutpādavyākhyā of Vasubandhu. — JRAS, 1930; E.J.Thomas. The History of Buddhist Thought, ch. V; B.Ch. Law. Formulation of the Pratītyasamutpāda. — JRAS, 1937, с.287—292; B.M.Barua. Pratītyasamutpāda as Basic Concept of Buddhist Thought. — B.Ch.Law Commemoration Volume. Poona, 1946, с.574—589; A.Foucher. La Vie du Buddha. P., 1949, с.163—1970; С.Чаттерджи, Д.Датта: Древняя индийская философия. М., 1954, с.113—117; T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism, с.166 и сл.; С.Радхакришнан. Индийская философия. Т. I. М., 1956, с.348—354; A.Bareau. Les relations entre la causalité du monde physique et la causalité du monde spirituel dans le Hīnayāna. — "Fetschr.-Liebenthal, SIS", vol. 5, № 3—4, 1957, с.14—20; Yasui Kōsai. Chūgan shisō no kenkyū. Kyōto, 1961 (Исследование по философии мадхьямики); Sanghavi Sukhalalji. Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics. Calcutta, 1961, с.6—13. A.Wayman. Buddhist Dependent Origination and the Sāṃkhya guṇas. — "Ethnos", 1962, с.14—22; E.Conze. The Buddhist Thought, с.144 и сл.; Kajiyama Yūichi. Trikapañcakacintā: Development of the Buddhist Theory on the Determination of Causality. — MIK, vol.4—5, 1963, с.1—15; Rasik Vihari Joshi. The Role of Indian Logic in the Doctrine of Causality. — Mélanges L.Renou, 1968, с.403—413 (четкий анализ различий в трактовке причинности между школами санкхья-йоги, веданты и ньяявайшешики); "Труды по востоковедению" I. Тарту, 1968, с.213—233;

F.B e r n h a r d. Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda-Formel. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.53—63; Z u i e i I t o. A Study on the System of Pratītyasamutpāda in the Daśabhūmikasūtra. — "Suzuki gakujutsu zaidan kenkyū nenpō" 8 (1971). Tōkyō, 1972, c.28—44; A.W a y m a n. Buddhist Dependent Origination. — "History of Religions", vol.10, 1971, c.185—203, и др.; ср.: H.G.A. van Z e y s t. Ariya-sacca. — "Encyclopaedia of Buddhism". Vol. II. Colombo, 1966, c.84—86. Ср. также: Ullaṅgha. Pratītyasamutpāda. — V.Gokhale. Bonn, 1930.

На вопросе о pratītyasamutpāda Ф.И.Щербатской подробно останавливался не раз, см. BL I, c.119 и сл.; Dh., c.28 и сл.; Nirv. Причинная цепь (или "Колесо причинности") состоит из элементов, связанных с прошлой жизнью (*авидья* и *санскары*), с настоящей жизнью (*виджняна, намарупа, шадаятана, спарша, ведана, танха, упадана*), с будущей жизнью (*бхава, джати, джарамарана*), см. "Majjhima Nikāya" 140, "Mahāpadāna Suttanta" II (объяснение терминов см. ниже). Об условиях прекращения действия закона взаимозависимого возникновения см. ниже. Буддийское учение о причинности (включая и условия ее устранения) не раз сопоставлялось с современными физическими концепциями причинности, о последних см.: D.B o h m. Causality and Chance in Modern Physics. L., 1957 (рус. пер. — М., 1969); M.B u n g e. Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science. Cambridge. Massachusetts, 1959 (рус. пер. — М., 1962); Вопросы причинности в квантовой механике. М., 1955 (сборник статей; переводы), и др.

12. "... *нечто гораздо более похожее на энергии, чем на субстанциальные элементы*". — Невыраженность субстанциональности или, точнее, нецелесообразность выделения субстанционального аспекта элементов существования в ряде условий, как и в современной квантовой теории ("кванты действия"), объясняется тем, что элементы существования налагают ограничение на описание состояния системы в терминах пространственно-временно́го характера. Субстанциализация элементов существования была бы связана с их локализацией в пространственно-временно́м континууме, что в принципе привело бы к ситуации, известной в квантовой механике и связанной с обменом количеством движения и энергией между прибором и объектом. Кстати, элемент существования, как и квант действия, в силу своей первичности, строго говоря, не поддается объяснению. Ср.: N.B o h r. Atomic Physics and Human Knowledge, 1957 (рус. пер. — М., 1961).

13. О практике медитации и, в частности, о трансе в буддизме см.: E.C o n z e. Buddhist Meditation. L., 1956; ср. также: G.T u c c i. The Theory and Practice of the Mandala with Special Reference to the Modern Psychology of the Subconscious. L., 1961; G.G r i m m. Doctrine of the Buddha (The Religion of Reason and Meditation). B., 1958, c.343 и сл.; из более старых работ см.: B.B h a t t a c h a r y y a. An Introduction to Buddhist Esoterism. Ox., 1932; ср. также руководство по буддийской йоге, санскритский текст которого найден в числе турфанских рукописей; см.: D.S c h l i n g l o f f. Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Textband. B., 1964 (текст, перевод и вводная статья).

14. О "*Четырех Благородных Истинах*" (*catvāri ārya-satyāni*) см. выше. Ср. пал. *idaṃ (kho pana bhikkhave) dukkhaṃ ariyasaccaṃ, idaṃ (kho pana bhikkhave) dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ, idaṃ (kho pana bhikkhave) dukkhanirodham ariyasaccaṃ, idaṃ (kho pana bhikkhave)*

dukkhanirodhagāmini paṭipadā ariyasaccam. Mahāvagga, 1, 6, 19 — "Существует (о монахи) страдание — это благородная истина. Существует (о монахи) причина страдания — это благородная истина. Существует (о монахи) прекращение страдания — это благородная истина. Существует (о монахи) путь, ведущий к прекращению страдания, — это благородная истина" (следует помнить о значении слова *dukkha*, ср. санскр. *duḥkha*, которое здесь переводится как "страдание"). См.: F.Weller. Über die Formel der vier edlen Wahrheiten. — OLZ Jg. 43, № 3—4, 1940: Ср.: H.G.A.van Zeyst. Ariya-sacca. — "Encyclopedia of Buddhism". Vol. II. Colombo, 1966; В.Н.Топоров. Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма (структура *āryasatyāni*). — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с.134—149.

15. *"Первый поворот Колеса Закона"* отражен в "Дхармачакраправартана-сутре" в ее санскритском (см. выше) и палийском (см. Saṃyutta-Nikāya) вариантах ("Бенаресская проповедь"). Он связан с выдвижением основных положений буддизма — отказ от двух крайностей (привязанность к миру вещей и страстей и самоистязание), выбор "срединного Пути", "Четыре Благородные Истины".

16. *"Едва ли можно сказать, что все это представляет систему религии".* — Сомнение в религиозной функции буддийского учения уже на раннем его этапе не кажется достаточно убедительным. Скорее всего, оно вызвано более узкими (чем индийские) представлениями о религии, свойственными европейской науке.

17. *"... буддизм ... разделился на 18 школ..."* — Благодаря огромной работе, проделанной специалистами, начинают во многом проясняться отношения между сектами внутри буддизма. В настоящее время с исследованиями в этой области связываются большие надежды на освещение ранее малоизвестной страницы в истории буддизма; вместе с тем выявление догматических и философско-религиозных различий предлагает исследователю материал для внутренней реконструкции более раннего этапа в развитии буддизма.

Из обширной литературы о буддийских сектах см.: T.W.Rhys Davids. The Sects of the Buddhists. — JRAS, 1891, с.409 и сл.; он же. Schools of Buddhist Belief. — JRAS, 1892, с.1 и сл.; он же. Buddhist Sects. — ERE, vol.11, 1920, с.307 и сл.; N.Dutt. Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. L., 1925; он же. Early Monastic Buddhism. Vol.1—2. Calcutta, 1941—1945; R.Kimura. Introduction to the History of Early Buddhist Schools. Calcutta, 1924; J.Masuda. Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. — AM. 2, 1925, с.1 и сл.; J.Przyluski. Le concile de Rājagṛha. P., 1926, с.307 и сл.; он же. Sautrāntika et Dārṣṭantika. — R.Or. 8, 1932, с.14 и сл.; он же. Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivadin. — IHQ, vol. 16, 1940, с.246 и сл.; M.Walleser. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927; P.Demiéville. L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. — MCB 1, 1931—1932, с.15 и сл.; E.Obermiller. Bu-ston. History of Buddhism (Chos-ḥbyuṇg). Pt. 2. The History of Buddhism in India and Tibet. Lpz., 1932, с.97 и сл.; J.N.Banerjea. Schools of Buddhism in Early Indian Inscriptions. — IHQ, 1948, с.251 и сл.; E.Frauwallner. Die Buddhistischen Konzile. — ZDMG, Bd 102, 1952, с.240—261; H.Bechert. Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus. — ZDMG, Bd 113, 1963; E.Waldschmidt. Zum ersten buddhis-

tischen Konzil in Rājagṛha. Sanskrit-Bruchstücke aus dem kanonischen Bericht der Sarvāstivādin. — E.W a l d s c h m i d t. Von Ceylon bis Turfan... № 9; A.B a r e a u. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka. — BEFEO, t.44, 1951, c.1 и сл.; о н ж е. Les sectes bouddhique du Petit Véhicule. Saïgon, 1955; о н ж е. Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. — JAs.t., 242, 1954, c.229 и сл.; t.244, 1956, c.167 и сл.; о н ж е. Les premiers conciles bouddhiques. P., 1956; E.L a m o t t e. Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958, c.571 и сл. (ch. VI. Les sectes bouddhiques); E.C o n z e. Buddhist Thought, c.119 и сл.; D.S.R u e g g. The Jo naṅ pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha' šel gyi me loṅ. — JAOS, vol.83, 1963, c.73 и сл.; G.R o t h (hrsg.). Bhikṣunī-Vinaya, including Bhikṣunī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokkotaravādin. Patna, 1970 (о сектах махасангхиков и махасангхикалокоттаравадинов); C h a n d r a S h e k h a r P r a s a d. Theravāda and Vibhajjavāda. A critical study of the two appelations. — "East and West", vol.22, 1972, c.101—103; H.B e c h e r t. Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. I. Grundlagen. Ceylon. Frankfurt am Main, 1966; II. Birma, Kambodscha, Laos, Tailand. Wiesbaden, 1967 (ср.IIJ, vol.16, 1975, c.308—310); о н ж е. Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna. — "German Scholars on India", vol. 1. Varanasi, 1973, c.6—18; A.H i r a k a w a. The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the Worship of Stūpas. — "Memoirs of the Toyo Bunko", 22, 1963, c.57—106; S.R u t g e r s. Buddhism im Bihar from the Eighth to the Twelth Century with Special Reference to Nālanda. — "Asiatische Studien", Bd 25, 1971, c.335—352; R.F.G o m b r i c h. Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Ox., 1971; Tradition and Ghange in Theravāda Buddhism. Essays on Ceylon and Thailand in the 19th and 20th Centuries. Leiden, 1973 и др.

Особую главу буддизма составляет его история в Центральной Азии (Сериндия), в частности в Восточном Туркестане и Турфане (особенно) и далее к северо-западу и западу вплоть до Ирана и южных частей Средней Азии. Ср.: W.B a r t h o l d. Der iranische Buddhismus und seine Verhältnis zum Islam. — Oriental Studies in Honour of C.F.Pavry. L., 1933; P.C.B a g c h i. India and Central Asia. Calcutta, 1955; A.G a b a i n. Buddhistische Türkenmission. — "Asiatica. Festschrift F.Weller". Lpz., 1954; о н ж е. Der Buddhismus in Zentralasien. — "Handbuch der Orientalistik". Bd 8. Leiden — Köln, 1961; E.W a l d s c h m i d t. Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des Indischen Kulturraumes. Festgabe zum 70. Geburtstag am 15. Juli 1967. Göttingen, 1967; Б.А.Л и т в и н с к и й. Начало распространения буддизма в Средней Азии. — История археологии и этнографии Средней Азии. М., 1967; о н ж е. Махадева и Дутхагамани. — ВДИ. 1967, № 3; о н ж е. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. — Индийская культура и буддизм. М., 1972, с.148—169; о н ж е. Буддийский культовый центр Кара-Тепе в старом Термезе. Основные итоги работ 1965—1971 гг. М., 1972; о н ж е. Новые находки на Кара-Тепе в старом Термезе. Основные итоги работ 1972—1973 гг. М., 1975; А.Н.З е л и н с к и й, Б.И.К у з н е ц о в. О некоторых буддийских

памятниках Киргизии. — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с.118—131, и др.

О значении турфанских находок для изучения буддизма отчасти можно судить по цитируемой далее литературе, и особенно по текстам, ставшим достоянием науки лишь в последние десятилетия. Ср. хотя бы: B.Laufer. Zur buddhistischen literatur der Uiguren. — "T'oung Pao", 8, 1907, с.391—409; A.von Le Coq. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Bd 1—6. B., 1922—1928; A.Grünwedel. Altbuddhische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. B, 1912; A.Foucher. L'art gréco-buddhique du Gandhara. P., 1918; M.A.Stein. Serindia. Vol.1—5. Ox., 1921; он же. Innermost Asia. Vol. 1—4. Ox., 1928; E.Waldschmidt. Gandhara, Kutscha, Turfan. Lpz., 1925; он же. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. I—III. Wiesbaden, 1965—1968—1971; Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan. Fascimilies with transcripts, translations and notes. Edited in conjunction with other scholars by A.F.R.Hoernle. Vol. 1. P.1—2. Amsterdam, 1970 (ср.: IIJ, vol. 14, 1972, с.265; J.W. de Jong); Sanskrit Wörterbuch der buddhischen Texte aus dem Turfan-Funden. Begonnen von E.Waldschmidt. Hrsg. von H.Bechert. 1. Lief. Göttingen, 1973; Г.М.Бонгард-Левин, М.И.Воробьева-Десятовская, Э.Н.Темкин. Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии. — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып. 3, с.105—117, и др.

18. *Ватсипутрии (Vatsīputrīya-)* — одна из крайних школ внутри буддизма, получившая название по имени своего основателя *Vatsīputra'ы*, который был учеником *Śāriputra'ы*. Появление ватсипутриев относят к началу III в. до н.э.; их "Абхидхарма-питака" называлась "Śāriputra-abhidharma". Схему происхождения этой школы и дальнейшую ее филиацию см.: E.Conze. Buddhist Thought, с.123. Бо́льшая часть литературы ватсипутриев исчезла; сохранились относительно небольшие тексты: китайский перевод краткого трактата, относящегося к "Винае", "Abhidharmasamuccayakārikā", текст который найден Дж.Туччи в Тибете; китайская версия "Sāṃmitīya-nikāya-śāstra". По учению ватсипутриев, *ātman* или *pudgala* представляли собой род квазиперманентной сущности, которая не является ни полностью идентичной с ментальными состояниями, ни отличной от них. Ватсипутрии подчеркивали неадекватность теории элементов и считали, что "состояния" *(skandha-)* не могут полностью заменить *ātman*. Учение ватсипутриев *(Pudgalātmavāda)* рассматривалось как еретическое, ср. "Mādhyamika Kārikās" IX *(Pūrvaparīkṣā)* Нагарджуны, где разбирается концепция *Pudgalātman'а* и X *(Agnīndhana Parīkṣa)* с анализом примера *огонь — горючее*, а также "Abhidharmakośa" Васубандху со специальной главой, посвященной полемике с ватсипутриями, см. перевод в работе: Th.Stcherbatsky. The Soul Theory. О ватсипутриях помимо литературы, указанной выше (о сектах), см.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1955, с.26, 42 и сл., 81, 202 и сл.; A.Bareau. Une confusion entre Mahāsaṅghika et Vātsiputriya. — JAs., t. 241, 1953, с.399—406.

19. *"Элементы... их классификация на пять групп, двенадцать основ нашего познания и восемнадцать составных частей индивидуальной жизни..."* — О них. см.: Th.Stcherbatsky. Dh.

20. Об *anātma-vāda* — см. выше.

21. Буддийское учение об относительности и нереальности всех

элементарных данных проанализировано в кн.: P.T u x e n. Indledende Bemoerkninger til Buddhistik Relativisme. København, 1936.

22. *Сватантрики (svātantrika)* — последователи *svatantra'ы* — мадхьямической школы, придерживавшейся взглядов, противоположных взглядам *prāsangika*'ов, другой мадхьямической школы. В частности, сватантрики стремились подкрепить учение Нагарджуны с помощью независимых (ср. санскр. *svatantra-*) оснований. Родоначальником сватантры считается *Bhāvaviveka* (Bhavya), автор ряда трактатов, в том числе "Tarkajvālā", подвергшихся суровой критике Чандракирти в его "Madhyamakāvatāra" (ср. с.14, 25, 36, 196, 351—352). *Bhāvaviveka* был младшим современником Buddhapālita'ы главы *prāsangika*'ов, жившего в первой половине V в. н.э. (см.: N.P e r i. — BEFEO 1911). О сватантриках и Bhāvaviveka'е из последних работ см.: T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy of Buddhism, с.95 и сл., 132; V.V.G o k h a l e, H.M a k a m u r a. The Vedānta Philosophy Described by Bhavya in his Madhyamakahṛdaya. — IIJ, vol.2, 1958, с.165—190; K a j i y a n a Y ū i c h i Shōben, Anne, Gohō. — "Mikkyō Bunka" 64/65, 1963, с.159—144 (Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapala); о н ж е. Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel). — WZKSOA. Bd 7, 1963, с.37—62; Bd 8, 1964, с.100—130. Ф.И.Щ е р б а т с к о й (Nirv., с.67) сравнивает *Bhāvaviveka'у* с Зеноном (см ниже).

23. *"...отождествляется теперь под названием "Запредельной Мудрости""... — prajnā-pāramitā* — "Совершенная Мудрость", как и *mahākaruṇa*, в ряде существенных отношений перекликается с раннехристианским учением о Софии и Любви. Исследования *prajñā-pāramitā'ы* в последние годы получили большое развитие (главным образом благодаря Э.Коунзу). К старым работам и изданиям: M.W a l l e s e r. Prajñā-Pāramitā. Göttingen-Leipzig, 1914; M.M a t s u m o t o. Die Prajñāpāramitā-Literatur. Stuttgart, 1932; G.T u c c i. Abhisamayālaṅkārālokā. Baroda, 1932; U.W o g i h a r a. Abhisamayālaṅkārālokā. Tokyo, 1932—1935; Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra. The Work of Bodhisattva Maitreya. Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E.Obermiller. Fasc. 1. — Bibl. Buddh., XXIII. Leningrad, 1929; E.O b e r m i l l e r. The Doctrine of Prajñā-Pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṁkāra of Maitreya. — AO, vol. 11, 1932, с.1—133; о н ж е. Additional Indices to the Doctrine of Prajñā-Pāramitā as Exposed in the Abhisamayālaṁkāra of Maitreya. — AO, vol.11, 1933, с.334—354; о н ж е. Study of the Twenty Aspects of Śūnyata based on Haribhadra's Abhisamayālaṁkāra-āloka and the Pañca-viṁsatisahasrikā-prajñāpāramitā-sūtra. — IHQ, vol. 9, 1933, с.170—187; о н ж е. Analysis of the Abhisamayālāṁkāra. Fasc. 1—2. L., 1933—1936 (Calcutta Oriental Series, № 27); о н ж е. Prajñā-Pāramitā-Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā, Sanskrit and Tibetan Text, ed. by E.Obermiller. — Bibl. Buddh. XXIX. Leningrad, 1937 (фотомеханическое воспроизведение с санскритско-тибетско-английским индексом, составленным Э.Коунзом. — 's.Gravenhage, 1960), и др.; — теперь следует добавить новые исследования и издания, см.: Prajñāpāramitāpiṇḍārtha. Edited and transl. by G.Tucci. — JRAS, 1947, с.53—75; E.C o n z e. Texts, Sources and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya. — JRAS, 1948, с.35—51; Abhisamayālaṅkāra. Introduction and Translation from Original Text with Sanskrit-Tibetan Index. — SOR. VI. Roma, 1954; Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, Chosen, Arranged and Transl. by E.Conze. L., 1955; Tantric Prajñāpāramitā Texts. — SIS. Vol. 5, 1956, с.100—122;

Marginal Notes on the Abhisamayālaṅkāra. — "Festschrift Liebental. SIS. Vol. 5, 1957, c.21—35; Vajracchedika Prajñāpāramitā. Ed. and Transl. with Introduction and Glossary. — SOR, XIII. Roma, 1957; 2nd ed. — 1974 (ср. старые издания M.Müller'а — Ox., 1881, F.E.Pargiter'а — Ox., 1916 (repr. — Amsterdam, 1970) и переводы M.Müller'а—SBE, vol.49, p.2. Ox., 1894; C. de Harlez — JAs., 1892); N.P. C h a k r a v a r t i. The Gilgit Text of Vajracchedika. — G.T u c c i. Minor Buddhist Texts. P.1. Rome, 1956; N.D u t t. Gilgit Manuscripts. Vol. IV. Calcutta, 1959, c.141—170; P.L.V a i d y a. Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha. P.1. Darbhanga, 1961, c.75—89 (ср.: G.S c h o p e n. The Phrase '*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. — IIJ, vol.17, 1975, c.147—181); The Oldest Prajñāpāramitā. — MW. Vol. 32, 1958, c.136—141 (перевод первых двух глав из Ratnaguṇasaṃcayagāthā); Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. — Bibl. Ind., № 284. Calcutta, 1958 (перевод; ср. также: Daijō butten. 3. Hassenju hannyagyō, II. Tōkyō, 1975: аннотированный перевод глав XII—XXII, сделанный K.Yūichi и T.Teruyoshi); Buddhist Wisdom Books (The Diamond Sutra, the Heart Sutra). L., 1958; The Calcutta Manuscript of the Ratnaguṇasaṃcayagāthā. — IIJ, vol. 3, 1959, c.37—58; Prajñāpāramitā Literature. 's-Gravenhage, 1960; The Development of Ptajñāpāramitā Thought. — Buddhism and Culture. Suzuki Commemorative Volume. Kyōto, 1960, c.24—25; The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra". P.1. Transl. by E.Conze. L., 1961; Los Angeles — London, 1975; "The Accumulation of Precious Qualities (Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa"-saṃcaya-gāthā). Transl. by E.Conze. — IASt. 1. New Delhi, 1962, c.126—178; The Way of Wisdom. The Five Faculties. Kandy, 1964; "Maitreya' s Questions" in the Prajñāpāramitā, by E.Conze and Jida Shotaro. — Mélanges L.Renou, 1968, c.229—242; G.T u c c i. — JRAS, 1947 c.53—75 (тибетская версия и перевод санскритского текста "Prajñāparamitāpiṇḍārthasaṃgrahaḥ", см.: E.F r a u w a l l n e r. — WZKSOA, Bd 3. 1959, c.140 и сл.); о н ж е. Minor Buddhist Texts. P. I. — SOR, IX. Roma, 1956 (комментарий Асанги на "Vajracchedikā'у" — текст и перевод; гильгитский текст "Vajracchedika'и" изданный N.P.Chakravarti, и т.д.); I t ō Y u i s h i n. Utenbun Kongōhannyakyō ni okeru nisan-no mondai. — IBK, 2, 1954, c.560—562 (некоторые проблемы, относящиеся к Vajracchedikā'е Prajñāpāramitā'е на хотанском языке); Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra. Ed. by Ryusho Hikata. Kyushu University. Fukuoka, 1958 (см. рецензию E.Conze в IIJ, vol. 3, 1959, c.232—234); F.E d g e r t o n. The Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā. — IIJ, vol. 5, 1961, c.1—18; E.C o n z e. Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature. Tokyo, 1967; о н ж е. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Ox., 1967; о н ж е. The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary. Bolinas, 1973; о н ж е. The Short Prajñāpāramitā Texts. L., 1973; The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chap. 70—82. Ed. and transl. by E.C o n z e. Rome, 1974 (=SOR, XLVI); D.S e y f o r t R u e g g. Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the Gotra-theory of the Prajñāpāramitā. — WZKSOA. Bd 12—13, 1968—1969, c.303—317; M i t s u y o s h i S a i g u s a. Studien zur Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śastra. Tokyo, 1969; Hannagyō no shinri. Tōkyō, 1971 (истина "Праджняпарамитасутры"); Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanscrit Recension A). Ed. with an Introduction, Bibliographical Notes

and a Tibetan Version from Tunhuang by Akira Yuyama. Cambridge, 1976, и др. У нас Prajñā-pāramitā'ой занимается Л.Мялль (Тарту), см.: Л.Мялль. Нулевой путь. — Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965, с.189—191; о н ж е. Об одном возможном подходе к śūnyavāda. — Terminologia Indica. Tartu, 1967, с.13—24 (= Une approche possible du Śūnyavāda. — "Tel Quel", № 32, 1968, с.54—62); о н ж е. Four terms of the Prajñāpāramitā Psychology. — Труды по востоковедению. II, 1. Тарту, 1973, с.214—215; о н ж е. Четыре термина праджняпарамитской психологии. Статья 2. — Труды по востоковедению. III. Тарту, 1976, с.93—124, и др.; L.Mä l l. Märkusi pradznjaparamitistliku metaloocika kohta. — "Töid orientalistika alalt". 1. Tartu, 1968, с.267—277 (= Заметки о праджняпарамитистской металогике), и др., а также его диссертацию.

24. О *"Космическом Теле Будды"* см. с.415, примеч. 17.

25. *"Что касается пластического воплощения своих идеалов, то здесь он с самого начала использовал искусство греческих мастеров"*. — Такой взгляд в настоящее время можно признать верным только в том смысле, что греческое искусство оказало существенное влияние на скульптуру (и не только на нее) тех областей, где побывали греки (ср. искусство Гандхары, "греко-бактрийское" искусство и — шире — искусство Северо-Западной Индии и примыкающих к ней областей). A.J.B e r n e t K e m p e r s. Die Begegnung der griechisch-römischen Kunst mit dem indischen Kulturkreis. — в кн.: W.O t t o. Handbuch der Archäologie. München, 1954, с.455—483; ср.: D.S c h l u m b e r g e r. Descendants non-méditerranéens de l'art grec. — "Syria", t.37, 1960, с.131—166, 253—319. Тем не менее отчетливо прослеживаются и внутренние истоки североиндийской скульптуры (прежде всего буддийской), реконструируемые, в частности, путем формального анализа; см. хотя бы: A.K.C o o m a r a s w a m y. Elements of Buddhist Iconography. Cambridge. Massachusetts, 1935; A.B o n e r. Principles of Composition in Hindu Sculpture. Leiden, 1962, и др.

26. Характеристику "золотого века" индийской цивилизации во время правления Гуптов см. в кн.: B.N.L u n i y a. Evolution of Indian Culture. Agra, 1955 (рус. пер. — Б.Н.Л у н и я. История индийской культуры с древних веков до наших дней. М., 1960, с.195 и сл.). Это возрождение связано с именами Асанги, Васубандху, Кумарадживы, Парамартхи, Дигнаги, Калидасы, Субандху, Дандина, Шудраки, Чандрагомина, Арьябхатты, Брахмагупты и др. (многие из них были буддистами), с расцветом скульптуры и особенно живописи (ср. фрески Аджанты), не говоря о религиозной мысли. Следует, однако, заметить, что значительный культурный подъем в Индии и сопредельных странах (на северо-западе) наблюдался уже в кушанскую эпоху.

27. Об Асанге и Васубандху см. коммент. 48 и 49.

28. О мадхьямиках см. ниже.

29. *Материализм.* Из литературы о древнеиндийской материалистической традиции см.: A.H i l l e b r a n d t. Über Materialisten und Skeptiker im Alt-Indien. Breslau, 1890; о н ж е. Zur Kentniss der indischen Materialisten. — Kuhn Festschr., 1916, с.14—26; A.P i z z a g a l l i. Nāstika, Cārvāka e Lokāyatika. Pisa, 1907; L.S u a l i. Matériaux pour servir à l'histoire du materialisme indien. — "Le Muséon". N.S., vol.9, 1908; H.J a c o b i. Zur Frühgeschichte...; о н ж е. Über das Alter der Manimêkhalai. — ZJJ. Bd 5, 1927, с.293—310; H.P.S a s t r i. Lokāyata. Dacca, 1925; Ф.И.Щ е р б а т с к о й. К истории материализма в

Индии. — "Восточные записки". Т. 1. Л., 1927, с.1—10 (перепечатано в кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. II. 3. Улан-Удэ, 1968, с.8—13; ср.: Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, с.246 и сл.); D.R.Śāstri. A Short History of Indian Materialism, Sensationism and Hedonism. Calcutta, 1930; A.L.Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas. L., 1951; H. von Glasenapp. Der altindische Materialismus. — ASt. Bd 8, 1954, с.70—78 (о bhūta-vāda "учение об элементах мира", полемика с В.Рубеном по вопросу о философской позиции Uddālaka'u); А.Н.Ракитов и др. О некоторых вопросах истории древнеиндийского материализма. — "Вестник МГУ". Серия экономики, философии, права, 1957, № 1, с.62—89; Материалы по истории индийской философии. Материализм локаяты, индуистская система шайва-бхакти и другие философские и религиозные системы в средневековых тамильских источниках. М., 1962; D.Chattopadhyaya. Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism. New Delhi, 1959 (наиболее крупная работа по этому вопросу, которая, однако, далека от надежности; рус. пер.: Д.Чаттопадхьяя. Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961); W.Ruben. Uddalaka and Yajñavalkya. Materialism and Idealism. — Ind. St., vol. 3, 1962, с.345—353; он же. Seit wann gibt es Philosophie in Indien? — WZKSOA. Bd 12—13, 1968—1969, с.295—302 (о материализме Уддалаки и идеализме Яджнявалкьи), и др.

Из общих курсов древнеиндийской философии прежде всего см.: S.N.Dasgupta. A History. Vol. 3; W.Ruben. Geschichte der indischen Philosophie. B., 1954; E.Frauwallner. Geschichte der indischen Philosophie. Bd 2. Из старых текстов, содержащих сведения о логике, наиболее интересны: Mādhvācarya. Sarvadarśanasaṅgraha. — Bibl. Ind. Vol. 21, 1858; Haribhadra. Saddarśanasamuccaya. — Bibl. Ind. Vol. 167, 1905; Guṇaratha. Tarkarahasyadīpikā. — Там же; Jayantabhaṭṭa. The Nyāyamañjari. Benares, 1895; Uddyotakara. Nyāyavārtika. — Bibl. Ind. Vol. 113, 1887; Vātsyāyana Nyāyabhāṣya, ad Natya Sūtra 3.2.39. — Bibl. Ind. Vol. 50, 1864—1865; Jayarāśi Bhaṭṭa. Tatvo paplavasiṃha. Baroda, 1940, и др. Локаятики не выдвинули сколько-нибудь плодотворных идей в области теории познания; проблемы логики не разрабатывались ими вовсе. Зато они были оригинальны (по сравнению с другими направлениями индийской философии) в области этики, заняв нигилистическую позицию по отношению к распространенным взглядам на проблемы нравственности (ср. противопоставление *tattva* и *dharma* у локаятиков), а также в области политики (принцип "цель оправдывает средства").

30. *Джайнизм*. Наиболее существенный вклад джайнской философии, исходившей из принципов реализма и плюрализма, относится к разработке теории видов познания (непосредственных и опосредствованных), к концепции субстанции и особенно к логике (теория относительности всякого суждения, семь форм суждения и т.п.) и психологии. Основная литература о джайнской философии и логике и джайнизме в целом: H.Jacobi. Über die Entstehung der Çvetāmbra und Digambra Sekten. — ZDMG, Bd 38, 1884, с.1—42; он же. Jaina Sūtras. Ox., 1884; он же. Articles on Jainism and Jaina Atomic Theory. — ERE. vol. 7, 1914; он же. On Mahāvīra and His Predecessors. — Ind., Ant., vol. 9; он же. Studies in Jainism. Ahmedabad, 1946; он же. Jainism. — ERE, 1955; U.D.Barodia. History and Literature of Jainism. Bombay, 1909; S.Ch.Vidyabhūṣaṇa. Parīkṣāmukha-sūtram: a Digamba-

ra Jaina Work on Logic (Nyāya) by Māṇikya Nandi. — Bibl. Ind., 1909; S.S t e v e n s o n. The Heart of Jainism. Ox., 1915; H.v o n G l a s e n a p p. Die Stellung des Jainismus in der indischen Religionsgeschicte und sein Verhältnis zu anderen Glaubenslehren. — Z.Buddh. Jg., 6, 1924—1925, c.313—330; о н ж е. Der Jainismus. B., 1925; о н ж е. Die Lehre vom Karman in der philosophie der Jainas. Lpz., 1925; о н ж е. Die Polemik der Buddhisten und Brahmanen gegen die Jainas. — ANISt., Bd 7, 1951, c.74—83; H.B h a t t a c h a r y a. Divinity in Jainism. Madras, 1925; A.Guérinot. La religion Djaïna. P., 1926; Ch.K r a u s e. An Interpretation of Jain Ethics. Bhavnagar, 1929; Th.Z a c h a r i a e. Berichte über die Jainas bei Autoren des 16 und 17 Jahrhunderts. — "Festschrift Moriz Winternitz", 1933, c.174—184; C.R.J a i n. Jain Culture. Bijnore, 1934; W.S c h u b r i n g. Die Lehre der Jainas. B., 1935 (ср.: Doctrine of the Jainas, 1962); о н ж е. Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons: Āyāradasdō, Vavahāra, Nisīha. — ANISt., Bd 11, 1966; о н ж е. Zwei Reden Mahāvīras. — "Mélanges L.Renou", 1968, c.657—669; P.B e n i. World Problems and Jain Ethics. Lahore, 1939; K.P.J a i n. The Digambara and Svetambara Sects of Jainism. — A Volume of Studies in Indology Presented to Prof. P.V.Kane, 1941; J.Ch.J a i n. Life in Ancient India as Depicted in Jain Canons. Bombay, 1947; A.C h a k r a v a r t i. Jaina Literature in Tamil. Arrah, 1941; H. v o n G l a s e n a p p. Doctrine of Karman in Jain Philosophy. Bombay, 1942; H.R.K a p a d i a. Jaina Religion and Literature; Lahore, 1944; M.W i n t e r n i t z. The Jainas in the History of Indian Literature. Ahmedabad, 1946; N a t h m a l T a t i a. Studies in Jain Philosophy. Banaras, 1951; L.R e n o u. L'Inde classique. T.II. Paris — Hanoï, 1953, c.609—664; K.B r u h n. Śīlāṅkas Caupaṇṇamahāpurisacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte. Hamburg, 1954; M.M e h t a. Jaina Psychology. Amritsar, 1955 (Jaina Psychology: A Psychological Analysis of the Jaina Doctrine of Karma. Amritsar, 1957); S h a n t a r a m B h a l c h a n d r a D e o. History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature. Poona, 1956; J.F.K o h l. Das physikalische und biologische Weltbild der Jainas. Aliganj, 1956; P r i y a b a l a S h a h. Two Texts on Jaina Mudrās. — JOIB, vol. 6, 1956; P.B.D e s a i. Jainism in South India and Some Jain Epigraphs. Sholapur, 1957; H.J a i n. Jainism: Its History Philosophy and Religion. — The Cultural Heritage of India. Vol. 1. Calcutta, 1958; T h a n i N a u a g a m X a v i e r S. Earliest Jain and Buddhist Teaching in the Tamil Country. — "Tamil Culture", 1959, October-December; Y.J.P a d m a r a j i a h. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay, 1963; R.W i l l i a m s. Jaina Yoga: a Survey of the Mediaeval śrāvākācāras. L., 1963; C.C a i l l a t. Les Expiations dans le rituel ancien des religieux jaina. P., 1965; L.A l s d o r f. Les études jaina. État présent et tâches futures. P., 1965 (ср.: J.W. d e J o n g. — IIJ, vol. 13, 1971, c.207—212); Studien zum Mahānisīha, Kapitel 1—5. Von J.Deleu und W. Schubring. Hamburg, 1963 (-Alt- und Neu-Indische Studien, 10); A.N.U p a d h y e. Jinasena and His Works. — "Mélanges L.Renou", 1968, c.727—732; Н.Р.Г у с е в а. Джайнизм. М., 1968 (с литературой вопроса); A.N.U p a d h y e. The Jaina conception of Deity. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.389—393; о н ж е. More Light on the Yāpanīya Sangha: A Jaina Sect. — ABORI, vol. 55, 1974, c.9—22; B a l c h a n d r a S i d d h ā ntashāstri (ed.). Jaina Lakṣaṇā-

valī. An authentic and descriptive dictionary of Jaina philosophical terms. Delhi, I—II, 1972—1973; L.A l s d o r f. Nikṣepa. A Jaina Contribution to Scholastic Methodology. — JOIB, vol. 22, 1973, c.455—463; W.B o l l é e. Buddhists and Buddhism in the Earlier Literature of the Śvetāmbara Jains. — Buddhist Studien in Honour of I.B.Horner. Dordrecht, 1974, c.27—39; P.S.J a i n i. On the Sarvajñatva of Mahāvīra and the Buddha. — Там же; G.M o e l l e r. Symbolik des Hinduismus und des Jainismus. Stuttgart, 1974, и др.

Из изданий джайнских текстов в последнее время см.: The Dvādaśāranayacakra of Śrī Mallavādi Kṣamasramana with the Nyāyagamānusāriṇī Commentary by Śrī Siṁhasūrigaṇi Vadi Kṣamasramana, ed. by Acharya Vijayalabdhisūri. Chhani, 1948—1951; Dvādaśāranaycakra of Śrīmallavādisūri, with the Commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Śrī Siṁhasūri, ed. by Late Muni Caturvijayaji and Lalcandra B.Gandhi. Baroda, 1952 (ср.: E.F r a u w a l l n e r. The Editions of Mallavādī's Dvādaśāranayacakram. — WZKSOA, Bd 1, 1957, c.147—151); Dvādaśāram Nayacakram of *Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa with the Commentary* Nyāyāgamānusāriṇī of Śri Siṁhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. P. I (1—4 Aras). Edited with critical notes by Muni Jambūvijayaji. Bhavnagar, 1966 (ср.: J.W. d e J o n g. — IIJ, vol. 13, 1971, c.144—150); Svāmi-Kumāra's Kārttikeyānuprekṣā (Kattigeyāṇuppekuhā), an Early Treatise on Jaina Doctrines, Especially *anuprekṣās*, the Prakrit Text Critically Edited by A.N.Upadhye, 1960; Śrī Yogīndudeva's Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu), an Apabhraṁśa Work on Jain Mysticism. By A.N.Upadhye, 1960 (см.: E.F r a u w a l l n e r. — WZKSOA, Bd 5, 1961, c.165—166); W.S c h u b r i n g. Tandulaveyāliya. Ein Paiṇṇaya Jaina-Siddhānta. Textausgabe, Analyse und Erklärung. Mainz, 1969, и др. Недавно переизданы джайнские сутры. Ср.: H.J a c o b i. Jaina Sūtras. N.Y., 1968 (1-е издание — Ox., 1884; SBE, vol. 45).

31. *Чарака (Caraka)* — древнеиндийский медик, живший около 100 г. н.э. Прадхана *(pradhāna)* — высший принцип материального мира.

32. О теории всеобщего потока бытия и мгновенности бытия см.ниже.

33. *Яшомитра (Yaśomitra)* — комментатор Васубандху. См.: Abhidharma-kośa-vyākhyā of Yaśomitra. Ed. by U.Wogihara. Tōkyō. См. также: L. d e L a V a l l é e P o u s s i n. Bouddhisme. Études et matériaux. Vasubandhu et Yaśomitra. P., 1914—1918.

34. *Санкхья*. Наиболее значительные достижения санкхьи связаны с теорией причинности (*asatkāryavāda* — учение о несуществовании следствия в причине; в этом вопросе буддисты полемизировали с санкхьей) и концепцией эволюции Вселенной (*пракрити* — первопричина, *Я*), ср. также учение санкхьи о независимых источниках познания (в частности о логическом умозаключении) и о пути к освобождению. Основателем санкхьи считают Капилу ("Sāmkhya-sūtra"). Древнейший из доступных текстов — Īśvarakṛṣṇa. Sāṁkhya-Kārikā (пер. R.Garbe. München, 1891), ср. также: J.T a k a k u s u. Sāṁkhya Kārikā à la lumière de sa version chinoise". — BEFEO, t.4; Sāṁkhyapravacanabhāṣya (изд. R.Garbe. Cambridge. Massachusetts, 1895); Sāṁkhyatattvakaumudī of Vācaspati Miśra. Benares, 1937; Tattva-kaumudī. Vacāspati Miśra's commentary on the Sāṁkhya-Kārikā. Transl. by M.G.Jha. Revised and re-edited by Dr. M.M.Patkar. 3d ed. Poona, 1965.

Об отношении буддизма к санкхье см.: Ф.И.Щербатской, ТПЛБ (passim); о н ж е. The "Dharmas" of the Buddhist and the "Guṇas" of the Sāṁkhyas. — IHQ, vol. 10, 1934, c.737—760.

Из литературы о санкхье см.: R.G a r b e. Die Sāṃkhya-Philosophie. Lpz., 1894 (2-е изд. — 1917); о н ж е. Sāṃkhya und Yoga. — GIAPh. Bd III, 4, 1896; Лунный свет. Санкхья-истины. Пер. с санскр. Вступит. ст. Р.Гарбе. Рус. пер. и предисл. Н.И.Герасимова. М., 1900; J.D a h l m a n n. Die Sāṃkhya Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahābhārata. B., 1902; A.B.K e i t h. The Sāṃkhya System. Calcutta, 1918; J.W.H a u e r. Das Laṅkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya. Stuttgart, 1927; H.J a c o b i. Sind nach dem Sāṅkhya-Lehrer Pancaśikha die Puruṣas von Atomgrösse? — BSOS, vol.6, 1931, c.385—388; H a r D u t t S h a r m a. The Sāṃkhya Teachers. — "Festschrift Moriz Winternitz", 1933, c.225—231; E.H.J o h n s t o n. Early Sāṃkhya. L., 1937; P.C h a k r a v a r t i. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta, 1947; E.F r a u w a l l n e r. Candramati und sein Daśapadārthaśāstram. — Studia Indologica. Festschrift für W.Kirfel. Bonn, 1955, c.65—85 (о логике санкхьи); о н ж е. Zur Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-System. — WZKSOA, Bd 2, 1958, c.84—129; J.A.B. v a n B u i t e n e n. Studies in Sāṃkhya. I—III.—JAOS, vol. 76, 1956, c.153—156; vol.77, 1957, c.15—25, 88—107; Н.П.А н и к е е в. Материализм и атеизм системы санкхья раннего средневековья. М., 1957; G.O b e r h a m m e r. The Autorship of the Ṣaṣṭitantram. — WZKSOA, Bd 4, 1960, c.71—91 (к истории ранней санкхьи); P.H a c k e r. The Sāṅkhyization of the Emanation Doctrine Shown in a Critical Analysis of Texts. — WZKSOA, Bd 5, 1961, c.75—112 (к связи одного санкхьического текста III в. н.э., посвященного эволюции Вселенной, со сходными местами в "Śantiparvan" из "Махабхараты"); D.S e y f o r t R u e g g. Note on Vārṣagaṇya and the Yogācārabhūmi. — IIJ, vol. 6, 1962, c.137—140 (о *Vārṣagaṇya*, учителе ранней санкхьи, известном уже Асанге); Sen Gupta A n i m a. Essays on Sāṃkhya and Other Systems of Indian Philosophy. Patna, 1964; T.G.M a i n k a r. Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapāda. Poona, 1964 (2nd revised and enlarged edition — 1972); N.N a k a d a (ed.). Sāṃkhyavṛttiḥ. Tōkyō, 1965 (неизвестный комментарий на Sāṃkhya-kārikā'y); M e g u m u H o h d a. Sāṃkhya Philosophy Described by his Opponent Bhavya. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XVI, 1968, c.442—437; S.R.T a l g h a t t i. Concept of Puruṣa in the Sāṃkhya Philosophy. — "Journal of the University of Poona", vol.35, 1971, c.11—29; The Sanskrit Text of the Madhyamaka-hṛdaya-kārikā (Dbu-maḥi sñiṅ-poḥi tshig-leḥur-byas-pa) and the Tibetan Text of the Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā (Dbu-maḥi sñiṅ-poḥi ḥgrel-pa Rtog-ge ḥbar-ba) Ṣaṣṭhaḥ paricchedaḥ (Sāṃkhyatattvāvatāraḥ). P.1. Pūrvapakṣa. — "Tsurumi joshidaigaku tankidaigaku-bu kiyō", 6, 1972, c.145—155; *Chūgan shinron* no ju dai-roku-shō oyobi *Ronri no en*, Indo no nigen-ron no tetsugaku Sankiya-setsu o shōkai-seru bubun no wayaku to chū. — Там же, c.156—185 (перевод 10-й части 6-й главы "Madhyamaka-hṛdaya-kārikā" Бхавьи и его комментария "Tarkajvālā"); M.H o n d a. Sāṃkhya reported by Paramārtha in the Buddhist Canon. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XXI, 1972—1973, c.501—490; о н ж е. The Essence of Sāṃkhya. — Там же. XX, 1971, c.488—474; E s t h e r A. S o l o m o n (ed.). Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V_1, V_2). Ahmedabad, 1973 (два комментария к "Sāṃkhya-kārikā"); E n s h ō K a n a k u r a. Indo tetsugaku bukkyōgaku kenkyū I: Bukkyōgaku-hen. Tōkyō, 1973 (исследования по индийской философии и буддизму; ряд статей посвящен санкхье); Sh.M u r a k a m i. Sānkuya tetsugaku to muga no mondai (Josetou). —

"Tōhoku daigaku hungaka-bu kenkyū nenpō", 22, 1974, с.36—117 (философия санкхьи в отношении к аргументам отрицания Я); о н ж е. Sānkuya tetsugaku ni okeru purusha (reiga) no henzai to ichi-ta no mondai. — "Tōhoku daigaku Nihon bunka kenkyūjo hōkoku", 10, 1974, с.35—94 (о единственности Пуруши в философии санкхья); о н ж е. Sānkuya tetsugaku no reiga to Vedānta tetsugaku no koga. — "Tōhoku daigaku-bu kenkyū nenpō", 24, 1975, с.78—115 (Пуруша в философии санкхья и Атман в ведантийской философии), и др. (среди них исследования: S.C.B a n e r j e e. Sāṁkhya Philosophy; H.S o h n a. The Sāṁkhya Philosophy; A.K.M a j u m d a r. The Sāṅkhya Conception of Personality, и др.), а также общие пособия по философии. Из них см. (в рус. пер.): С.Р а д х а к р и ш н а н: Индийская философия. Т.II. М., 1957, с.218 и сл.; С.Ч а т т е р д ж и и Д.Д а т т а: Древняя индийская философия, с.236 и сл.

35. *Система йоги*. Исключительное значение практической йоги объясняет ее роль в философско-религиозных системах древней Индии. Йога — высшее достижение на пути мистического проникновения в иными способами не достигаемые области. Ср. определение йоги в кн.: E.F r a u w a l l n e r. Geschichte der indischen Philosophie. Salzburg, 1953, Bd I, с.133: "Под йогой индиец понимает стремление достигнуть освобождающего познания или самого освобождения посредством систематической тренировки тела и духа на пути внутреннего сосредоточения через непосредственное ви́дение или переживание".

Литература по этой теме весьма велика. См.: O.A.D a n i e l s o n. Die Einleitung in das Mahābhāṣya. — ZDMG, Bd 37, 1883, с.20—53; P.M a r k u s. Yoga Philosophie. Halle, 1886, E.W.H o p k i n s. Yoga Technique in the Great Epic. — JAOS, vol. 22, 1901, с.333—379 (ср. теперь: V.M.B e d e k a r. Yoga in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, с.43—52); R.S c h m i d t. Fakirtum. Berlin, 1908; P.T u x e n. Yoga. København, 1911; J.W.H a u e r. Anfange der Yogapraxis. Stuttgart, 1922, о н ж е. Der Yoga als Heilweg. Stuttgart, 1932 (2-е изд. — Der Yoga. Ein individueller Weg zum Selbst. Stuttgart, 1958); S.D a s g u p t a. Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924; о н ж е. Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930; J.H.W o o d s. The Yoga-Systems of Patañjali. — HOS. Vol. 17. Cambridge. Massachusetts, 1914, 2-е изд. — 1927; 3-е изд. — 1966); H.Z i m m e r. Kunstform und Yoga im indischen Kulturbild. B., 1926; R.R ö s e l. Die psychologische Grundlagen der Yogapraxis. Stuttgart, 1928; P a v i t r a n a n d a. Common Sense about Yoga. Calcutta; H.J a c o b i. Über das ursprüngliche Yogasystem. — SPAW, 1929—1930, с.581 и сл. (доказательство того, что Патанджали жил позже Васубандху); о н ж е. Über das Alter des Yogaśāstra. — ZII, Bd 8, 1931, с.80—88; S.L i n d q u i s t. Die Methoden des Yoga. Lund, 1932; о н ж е. Siddhi und Abhinna. Uppsala, 1935; G.C o s t e r. Yoga and Western Psychology, 1934 (взгляд на йогу Патанджали с точки зрения психоаналитических достижений); M.E l i a d e. Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris — Buçuresti, 1936; о н ж е. Techniques du Yoga. P., 1948; о н ж е. Le Yoga. Immortalité et Liberté. P., 1954; о н ж е. Patañjali et le Yoga, 1962 (эти исследования М.Элиаде весьма существенны для понимания не только самой йоги, но и всей области мистического); L. d e l a V a l l é e P o u s s i n. Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali. — MCB, 5, 1937, с.223—242; S.S a s t r i. Lectures on Patañjali's Mahābhāṣya. Vol. 1—2. Annamalaina-

gar, 1944—1951; E.A b e g g. Indische Psychologie. Zürich, 1945; о н ж е. Die Anfänge des Yoga. Der klassische Yoga. — "Ciba-Zeitschrift", 1948; P.H.P o t t. Yoga and Yantra. Leiden, 1946; A.J a n á č e k. The Methodical Principle in Patañjali's Yoga-sūtras; AOr., 20, 1952; о н ж е. The Meaning of *pratyaya* in Patañjali's Yoga-sūtras. — AOr., 25, 1957, с.227—234; о н ж е. Two Texts of Patañjali and the Statistical Comparison of Their Vocabularies. Justification of the Statistical Method and Its Limitation. — AOr., 26, 1958, с.80—100; E.F r a u w a l l n e r. Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali. — WZKSOA, Bd 4, 1960, с.92—118; J.F i l l i o z a t. La nature du Yoga dans sa tradition. — В кн.: Th.B r o s s e. Études instrumentales des techniques du Yoga. Expérimentation psycho-somatique. P., 1963 (ср.: о н ж е. L'arrière-plan doctrinal du yoga. — PIFI, № 4. Pondichéry, 1956, ср.: J.M o n c h a n i n. Yoga et Résychasme. — Там же); G.O b e r h a m m e r. Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali. — "Zeitschrift für kathol. Theologie". Bd 96, 1964, с.197—207; о н ж е. Meditation und Mystik im Yoga des Patañjali. — WZKSOA, Bd 9, 1965, с.98—118, и др.

Немало работ о йоге переведено и на русский язык. Среди них: С.В и в е к а н а н д а: Философия йоги. Раджи-йога. Афоризмы Патанджали. Сосница, 1911; о н ж е. Бхакти-йога. СПб., 1914; о н ж е. Карма-йога. СПб., 1916. П.С е д и р. Индийский факиризм, или Практическая школа упражнений для развития психических способностей. СПб., 1912 (2-е изд.); Р а м а ч а р а к а. Хатха-йога. СПб., 1909 и 1913; о н ж е. Жнани-йога. СПб., 1914; о н ж е. Основа миросозерцания индийских йогов. СПб., 1914; о н ж е. Раджа-йога. Учение йогов о психическом мире человека. СПб., 1914; о н ж е. Пути достижения индийских йогов. СПб., 1915, и др.

Древнейший текст йогической литературы — "Yoga-sūtra" Патанджали (в нем, между прочим, есть критика Васубандху), см.: Yoga-Sūtra of Patañjali. Ed. by R.Śāstri Bodas and V.Śāstri, 1917; "Patañjalam Yogasūtram". Calcutta, /б.г./; J.H.W o o d s. The Yoga-Systems of Patañjali. — HOS, vol.17, 1966; Yoga-Sūtra, übers. von P.Deussen, см. его "Allgemeine Geschichte der Philosophie". Bd I, 3; R.L.M i t r a. Yoga Aphorisms with the Commentary of Bhoja. Calcutta /s.a./; C.P e n s a. Patañjali, Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra). Introduzione, traduzione e note. Torino, 1962, и др. Остается не до конца решенным вопрос об отношении автора "Yoga-sūtra'ы" к автору "Mahābhāṣya'и" носящему то же имя Патанджали (ср. аргументы J.H.Woods'а против их отождествления). См.: B.N.P u r i. India in the Time of Patañjali. Bombay, 1958.

36. "...*вселенная — суть единое целое, "одно без второго", ... субъект и объект, Я и Мир...*". — Ср. истоки этих представлений в формулах упанишад: *tat tvam asi* "ты еси то", *aham brahma asmi* "я есмь Брахман", *tad brahma ва ātmā* "это Брахман, это Атман", отражающих, по М.Мюллеру, идею *анатеозиса* (ср. "Vergottung" в отличие от "Vergötterung" в германской мистической литературе). О формуле *tat tvam asi* см. теперь G.M a x i m i l i e n. Le langage et l'ātman d'après *Upadesasāhasrī*. — WZKSOA, Bd 20, 1976, с.125—140 (2. L'interprétation de *tattvamasi*).

37. *Гаудапада (Gauḍapāda)* — автор первого систематического истолкования адвайта-веданты. Согласно традиции, он был учителем Говинды, который, в свою очередь, был учителем Шанкары. Вероятно, Гауда-

пада жил в VIII в. н.э., хотя некоторые склонны отнести дату жизни Гаудапады на два века раньше (ср.: H.Jacobi. — JAOS, 1913). Гаудапада — автор "Kārikā'и" к "Мандукья-упанишаде" — "Māṇḍūkya-Kārikā", в четырех главах которой рассматриваются ключевые пункты учения адвайта-веданты — тождество Брахмана и Атмана, майя, недейственность концепции причинности применительно к первичной реальности, *jñāna* как средство освобождения, непостижимость абсолютного и т.п. В учении Гаудапады весьма много точек схождения с буддизмом, объясняемых, несомненно, влиянием последнего (особенно в лице виджнянавадинов и мадхьямиков, ср. Kārikā II, 32; IV, 59; см. JRAS, 1910, с.133 и сл.). Как считают некоторые исследователи, Гаудапада пытался синтезировать негативную логику мадхьямиков и позитивный идеализм упанишад. См.: T.M.P.Mahadevan. Gaudapāda. Study in Early Advaita. Madras, 1914; С.Радхакришнан. Индийская философия. Т. II, с.401 и сл., 412 и сл. (Гаудапада и буддизм). Более того, есть мнение, что Гаудапада был буддистом и составил комментарий на "Мадхьямика-карику", см.: S.Dasgupta. History of Indian Philosophy. Vol. 1, с.423 и сл. "Kārikā" Гаудапады переведена на немецкий язык П.Дейссеном (P.Deussen. Sechzig Upanishads des Veda 3. Aufl. Lpz., 1938), а на английский М.Н.Двиведи (M.N.Dvivedi. — Bombay, 1894). Ср. также: Amaruath Ray. Bhāgavata Purāṇa and the Kārikās of Gauḍapāda. — BSOS, vol. 8, 1935, с.107—111. О Гаудападе в отношении к Шанкаре см.: A.G.Krishna Warrier. Gauḍapāda and Śaṅkara. — ABORI, vol. 48—49, 1968, с.179—186.

38. *Шрихарша (Śrīharṣa)* — один из виднейших мыслителей веданты, живший в XII в. н.э.; автор "Khandanakhanda-khādya'и"; в этом сочинении остроумно утверждается, что любая философская система недостаточна уже в силу одного того, что в своих принципах содержит предпосылку для решения выдвигаемых вопросов (иначе говоря, речь идет о теории, построенной таким образом, что ее выводы неопровержимы в пределах самой этой теории); что мир необъясним (*anirvacanīya*); что единственный проверяемый факт — наше мышление, которое, следовательно, есть единственная реальность и в силу этого тождественно Брахману. См. "Khandana-khanda-khādya" (англ. пер. Jhā). В своей полемике с реализмом Шрихарша был солидарен с мадхьямиками, см. BL, vol. I, с.52. О Шрихарше см.: Priyabala Shah. Śṛṅgārahārāvalī — A New Śṛṅgāraśataka and Its Author Śrīharṣa. — JOIB, vol.6, 1957, с.79—83.

39. *Веданта.* — Наиболее влиятельное религиозно-философское направление в древней Индии, во многих отношениях сохраняющее свое положение и в настоящее время. Основоположный ведантистский текст "Brahma-sūtra" (или "Vedānta-sūtra") Бадараяны — систематизирующая и интерпретирующая сущность учения упанишад. В свою очередь, сутры Бадараяны стали предметом комментаторских сочинений величайшего из брахманских мыслителей — Шанкары (*Śaṅkara*). Ему принадлежат комментарии к основным текстам упанишад, к "Веданта-сутре", к "Бхагавадгите", не говоря о ряде других важных сочинений, в которых с исключительным универсализмом и блеском развивается монистическая (*advaita*) концепция. Время жизни Шанкары — IX в. н.э., хотя существуют и иные точки зрения по этому вопросу (подробнее см.: С.Радхакришнан. Индийская философия, т.II, с.397—400). Другим крупнейшим мыслителем веданты был Рамануджа (*Rāmānuja*), живший в XI в. н.э. (возможно, и в начале XII в.).

Несомненно, что веданта была главным оппонентом буддизма по таким вопросам, как монизм-плюрализм, *Я* и Бог, реальность-иллюзорность мира, Путь спасения и т.д. Ср., например, характерное место из 1-й *kārikā'* и 8-й главы "Madhyamakahṛdaya'u" (автор *Bhavya*): *Vedāntavādinah prāhur ātmavid durlabho bahih/kuta ātmadviṣām mokṣah śūnyasaṃskāravādinām"* "Приверженцы веданты утверждают: вне (веданты) трудно найти того, кто знает душу. Откуда же спасение у тех, кто отвергает душу, кто учит, что санскары пусты?"; ср. также мысль, четко выраженную в "Tarkajvālā'e", о том, что веданта означает конец всякого значения, что влечет за собой уничтожение привязанностей и, следовательно, спасение. Взаимоотношения буддизма и веданты убедительно разъяснены Г.фон Глазенаппом, см.: Vedānta und Buddhismus. — Ak.Wiss.Lit.M. 1950, № 11; менее удачно — J.G.Jennings. The Vedāntic Buddhism of the Buddha. Ox., 1947.

Ни одной из брахманских систем не посвящено такой обширной литературы, как веданте. См.: C.J.H.Windischmann. Shankara. Bonn, 1831; P.Deussen. Das System des Vedānta. Lpz., 1883; M.Müller. Three Lectures on Vedānta. L., 1894 (ср.: М.Мюллер. Философия Веданты. М., 1913); C.H.Krsnasvāmī Ayār, P.Sitanath Tattvabhusan. Sri Sankaracharya. Vol. 1—2. Madras, 1903; M.Walleser. Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre. Heidelberg, 1910; L. de La Vallée Poussin. Vedānta and Buddhism. — JRAS, 1910, c.135 и сл.; P.D.Shastrī. The Doctrine of Māyā in Vedānta; L., 1911; H.Jacobi. Über das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya. — Kuhn Festschr., 1916, c.30—39; G.Dandoy. Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita; Calcutta, 1919; K.S.Vidhyaratna. An Introduction to Advaita Philosophy. Calcutta, 1924; V.S.Ghate. The Vedānta. Poona, 1926; K.Sastrī. Introduction to Advaita Philosophy. Calcutta, 1926; M.Sircar. Comparative Studies in Vedāntism. Madras, 1927; W.S.Urquhart. The Vedānta and Modern Thought. Ox., 1928; D.S.Char. A Brief Sketch of the Dvaita Vedānta Literature. — ZII, Bd 7, 1929, c.169—178; S.K.Belvalkar. Lectures on Vedānta. Poona, 1929; R.Otto. West-östliche Mystik. Gotha, 1929; V.S.Jyer. Avasthātraya (A Unique Feature of Vedānta). — ZII, Bd 8, 1931, c.89—106; S.K.Das. Towards a Systematic Study on the Vedānta. Calcutta, 1931; Bharatan Kumarappa. The Hindu Conception of the Deity as Culminating in Rāmānuja. L., 1934; Amarnath Ray. Bhāgavata Purāṇa and the Kārikās of Gauḍapāda. — BSOAS, vol. 8, 1935, c.107—111; O.Lacombe. L'Absolu selon le Vedānta. P., 1937; Siddheswarānanda. Quelques aspects de la philosophie védantique. P., 1941; D.Ch.Bhattāchārya. Date of Vācaspati Miśra and Udayanācārya. — JJhRI, vol. 2, 1945, c.349—356; P.Hacker. Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara. — ZDMG, Bd 100, 1950, c.246—286; он же. Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. I. Die Schüler Śaṅkaras. — Ak. Wiss. Lit. M., 1950, № 26; он же. Die Schule Śaṅkaras. Wiesbaden, 1951; он же. Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra, ihre Zeit und ihre Bedeutung für die Chronologie des Vedānta. — ANISt. Bd 7, 1951, c.160—169; он же. Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder. Wiesbaden, 1953 (о возникновении и развитии понятия *vivarta*, служащего в адвайта-веданте для объяснения отношения мира явлений к Брахме); он же. Relations of Ear-

ly Advaitins to Vaiṣṇavism. — WZKSOA, Bd 9, 1965, c.147—154; о н ж е. Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.119—147 (автор защищает взгляд, согласно которому Шанкара сначала был последователем йоги Патанджали, автором "Yogabhāṣyavivaraṇa" и лишь позже стал адвайтином); H.N a k a m u r a. /Ранняя философия веданты (Prācīnavedāntavādaḥ) — на яп. яз.; есть и английская версия: Upaniṣadic Tradition and the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture. — HJAS, vol.18, 1955, c.74—104/. I. Tōkyō, 1950; D.H.H.I n g a l l s. Śaṁkara's Arguments against the Buddhists. — "Philosophy East and West". Vol. 3, 1954, c.291—306; о н ж е. Śaṁkara on the Question: Whose is Avidyā? — Там же, c.69—72; B.P.B a h i r a t. The Philosophy of Jñānadeva. Pandharpur Research Society, 1956; Ch.E l i o t. Hinduism and Buddhism. Vol. 1—3.L., 1957. — V.V.G o k h a l e. Hajime N a k a m u r a. The Vedānta-Philosophy described by Bhavya in his Madhyamakahṛdaya. — IIJ, vol. 2, 1958, c.165—190; S.M a y e d a. /Значение *Ābhāsa* в "Upadeśasāhasrī" Шанкары/. — "Journal of Indian and Buddhist Studies", vol.6, 1958, c.174—177 (на яп. яз.); о н ж е. Śaṅkara's Upadeśasāhasrī: Its Present Form. — JOIB, vol. 15, 1966, c.252—257; J.K.M e n o n, R.F.A l l e n. The Pure Principle. An introduction to the philosophy of Shankara. East Lansing, 1960; A.H o h e n b e r g e r. Rāmānuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik. Seine Lebensanschauung nach den wichtigsten Quellen dargestellt. Bonn, 1960; A.G.K r i s h n a W a r r i e r. The Concept of *mukti* in Advaita Vedānta. Madras, 1961; N.B i a r d e a u. Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara. — IIJ, vol.3, 1959, c.81—101; R.P.R.D e S m e t. The Theological Method of Śaṃkara. Roma, 1953; H. v o n G l a s e n a p p. Das Gleichnis in der Vedānta-Philosophie. — Festschr. Kirfel, c.87—100; ср.: о н ж е. Der Stufenweg zum Göttlichen: Shankaras Philosophie der All-Einheit. Baden-Baden, 1948; W.H e i n r i c h. Verklärung und Erlösung im Vedānta. Salzburg, 1956 (предполагается исследование на эту же тему Экхарта и Шеллинга, ср.: J.F.S p r o c k h o f f. Zur Idee der Erlösung bei Lebzeiten im Buddhismus. — "Numen", Bd 9, № 3, 1962, c.201—227); L.R e n o u. Introduction au Vedānta. Paris; о н ж е. Grammaire et Vedānta. — JAs., t.245, 1957, c.121—133; R a o P.N a g a r a j a. Introduction to Vedānta. Bombay, 1958; V.V.G o k h a l e. The Vedānta-Philosophy Described by Bhavya in his *Madhyamakahṛdaya*. — IIJ, vol.2, 1958, c.165—180 (об одном из самых ранних и важных источников по истории индийской философии; 8-я глава посвящена дошанкаровской веданте в том виде, в каком она была известна в VI в. н.э.); K.S.M u r t y. Revelation and Reason in Advaita Vedānta. N.Y., 1959; J.J.P o o r t m a n. Die Früchtbarkeit der Grundgedanken des Vedānta für die abendländische philosophische Problematik. — "Kant-Studien". Bd 51, 1959—1960, c.438—445 (ср. "Atti Filos"., vol.10, 1960, c.179—188); о н ж е. Advaita en Neoplatonisme. — Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1964 (mei), c.1—12 (в связи с исследованием Стааля на ту же тему); R.P a n i k k a r. The Īśvara of Vedānta and the Christ of the Trinity as a Philosophical Problem. — Atti Fil., vol. 10, 1960, c.153—160; R.C.Z a e h n e r. Hindu and Muslim Mysticism. L., 1960 (в частности, о влиянии веданты на мусульманский мистицизм); J.F.S t a a l. Advaita and Neoplatonism, A Critical Study in Comparative Philosophy. Madras, 1961; N.K.D e v a r a j a. An Introduction to Śaṅkara's Theory of Knowledge. Delhi-Varanasi,

1962; R.C.Z a e h n e r. Hinduism. L., N.Y., Toronto, 1962; L.R e n o u. L'Hindouisme. P., 1967; E.S t e i n k e l l n e r. Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Saṅkarasvāmin. Wien, 1963 (диссертация); K.C a m m a n n. Das System des Advaita nach der Lehre Prakās'ātman's. — MIS, Bd 5, 1965; S e n g a k u M a y e d a. The Authenticity of the Bhagavadgītābhāṣya Ascribed to Śaṅkara. — WZKSOA, Bd 9, 1965, c.155—197; о н ж е. The Authenticity of the Upadeśasāhasri ascribed to Śaṅkara. — JAOS, vol. 85, 1965, c.178—196 (ср. IIJ, vol.17, 1975, c.261—262; J.W. de Jong); о н ж е. On Sankara's Authorship of the Kenopaniṣadbhāṣya. — IIJ, vol.10, 1967, c.33—35; о н ж е. The Advaita Theory of Perception. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.221—239 (схождения между Шанкарой и йогой, отчасти и санкхьей); L.S c h m i t h a u s e n. Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha. — WZKSOA, Bd 7, 1963 (Шаликанатха — последователь Прабхакары, ср. "Пракарана-панчику", в которой, в частности, он ссылается и на Дхармакирти, а также другие его сочинения — "Паришишту", аннотацию к сочинению Шабары, и "Риджувималу", комментарий к "Брихати" Прабхакары); R.N.D a n d e k a r. Some Aspects of the History of Hinduism. Poona, 1967; L.S c h m i t h a u s e n. Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.329—360; T.V e t t e r. Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.407—423; S.S i a u v e. La doctrine de Madhva, Dvaita-Vedānta. P., 1968 (ср. RHR, t.177, 1970); о н ж е. Les hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva. P., 1971 (ср. RHR, t.184, 1973); Шанкара. — Философская Энциклопедия. Т.5. М., 1970, c.494—495; B.N.K.S h a r m a. The Brahmasūtras and their Principal Commentaries. A critical exposition. Vol.1. Bombay, 1971 (интерпретация с позиции приверженца традиции Dvaitavāda'ы Мадхвы); A Source Book of Advaita Vedānta. Ed. by Eliot Deutsch and J.A.B. von Buitenen. Honolulu, 1971; M.P.M a r a t h e. The Concept of Adhyāsa in Śaṁkara's Philosophy. — "Journal of the University of Poona", Poona", vol.35, 1971, c.47—58; B.N.K.S h a r m a. The Brahmasūtras and their Principal Commentaries. Vol. 1. Bombay, 1971 (о комментариях Шанкары, Рамануджи, Мадхвы); A.-M.E s n o u l. Le Nityagrantha de Rāmānuja. — JAs., 260, 1972, c.39—78; H.N a k a m u r a. Early Vedantic scholars subsequent to the Brahma-sūtra. — "Studies in Indo-Asian Art and Culture" I. New Delhi, 1972, c.165—170; P.Martin-Dubost. Çankara et le Vedānta. P., 1973; J.B.C a r m a n. The Theory of Rāmānuja. An Essay in Inter-religious Understanding. New Haven — London, 1974; M.P i a n t e l l i. Śaṅkara e la rinascita del Brahmanismo. Fossano, 1974; A r v i n d S h a r m a. A Comment on Śaṅkara's Commentary on Bhagavadgīta XVIII, 1. — IIJ, vol.17, 1975, c.183—192; R e w a t i R a m a n P a n d e y. Some Philosophical Problems of Vedāntasiddhāntamuktāvalī. — WZKSOA, Bd 20, 1976, c.167—185; G.M a x i m i l i e n. Le langage et l'ātman d'après *Upadeśasāhasrī* 18. — WZKSOA, Bd 19, 1975, c.117—133; Bd 20, 1976, c.125—140, и др.

В русских переводах кроме указанной работы М.Мюллера см.: о н ж е. Шесть систем индийской философии. М., 1901; П.Д е й с с е н. Веданта и Платон в свете кантовой философии. М., 1911; С.Ч а т т е р д ж и, Д.Д а т т а. Древняя индийская философия, с.317 и сл.; С.Р а д х а к р и ш н а н. Индийская философия. Т.II, с.382 и сл. В контексте связей веданты с вишнуизмом и пуранизмом (вообще с кашмирской философской традицией) особое место занимает Ямуна (Ямуначарья), 917—1037/1038

(по традиции; по другой версии — 966/967/-1037, что более вероятно), виднейший из ближайших по времени учителей Рамануджи. Относительная хронология сочинений Ямуны выстраивается сейчас в следующем порядке: 1. "Saṃvitsiddhiḥ", 2. "Ātmasiddhiḥ", 3. "Īśvarasiddhiḥ", 4. "Puruṣanirṇayaḥ", 5. "Kāśmīrāgamaprāmāṇyam" (?), 6. "Āgamaprāmāṇyam" (ср. еще "Сиддхитраям", "Гитартхасанграха", "Чатушшлоки", "Стотраратна", см.: С.Радхакришнан. Индийская философия. Т.II, с.604—605; A.Dasgupta. Hist. of Ind. Philos. Vol. 3, 1952, с.139—155). О Ямуне из литературы последнего времени см.: R.Mesquita. Das Problem der Gotteserkenntnis bei Yāmunamuni. Wien, 1971 (докторские тезисы); он же. Yāmunamuni: Leben, Datierung und Werke. — WZKSOA, Bd 17, 1973, с.177—193; он же. Recent Research on Yāmuna. — Там же. Bd 18, 1974, с.183—208; M.Narasimhachary. Contribution of Yāmuna to Viśiṣṭādvaita. — Prof. Rangacharya Memorial Trust. Madras, 1931; ср.: R.Rāmānujachariḥ. Yāmunacharya. — Oriental Conference. Annamalainagar, 1955, и др. К продолжению традиции Шанкары (через Сурешвару) см. T.Vetter. Sarvajñātman's Saṃkṣepaśārīrakam. 1. Kapitel. Einführung. Übersetzung und Anmerkungen. Wien, 1972 (= Österreichische Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. Bd 282, Abh. 3), ср. IIJ, vol.18, 1976, с.134—138 (S.Mayeda). Годы жизни Сарваджиятмана — ок. 700—750.

Из ведантистских текстов см.: P.Deussen. Die Sūtra's des Vedānta, nebst dem vollständigen Kommentare des Śankara. Leipzig, 1887 (= Brahma sūtras); V.S.Ghate. Les Brahma-Sūtras et leur cinq commentaires. P., 1918; "Vedāntaparibhāṣa". Trivandrum, 1928; G.Thibaut. The Vedānta Sūtras with Śaṁkara's Commentary. — SBE, vol.34; 1890—1896; The Crest Jewel of Wisdom (Vivekacūḍāmaṇi), translated from Sanskrit. L., 1964; Śaṃkara's Bhāsya on Brahma-Sūtra with 5 Commentaries. Ed. by Anantakṛṣṇa Shastri. Calcutta, 1941; "Chāndogya-upaniṣad with the bhāṣya of Śankara". Poona, 1890; S.Shastri. Jha. — Madras, 1901 (пять томов комментариев к упанишадам); Mahādeva Śastri. Bhagavadgītā with Śaṅkara's Commentary. Madras, 1897; V.Laxman. Bhagavad-gītā with Saṅkara-bhāṣya. Bombay, 1912; G.Thibaut. The Vedānta Sūtras with the Commentary of Rāmānuja. — SBE, vol. 48; 1904; Rangācārya. Rāmānuja's Commentary on the Brahma-Sūtra; Godindācārya. Rāmānuja's Commentary on the Bhagavad Gītā; "Rāmānuja's Bhāṣya on Brahma-Sūtra", ed. by Vāsudev Shastri, 1914; O.Lacomb. La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuya. Traduction (accompagné du texte sanskrit) et notes. P., 1938; D.Renou. Śaṅkara Acharya. Prolégoménes au Vedānta. Texte Traduit du sanskrit par L.Renou. P., 1951; S.G.Kanhere. A Prayer of Śankarāchārya. — BSOS, vol. 4, 1926, с.301—304 (текст и перевод); The Bhāmatī of Vācaspati on Śankara's Brahmasūtrabhāṣya (Catussūtrī). Ed. with English Translation by S.S.Suryanarayana Sastri and C.Kunhan Raja. Madras, 1933; A.K.Coomarswamy. Two Vedantic Hymns from the Sinddhântamuktâvali. — BSOS, vol. 8, 1935, с.91—99 (текст, перевод и комментарии к труду Prakāśānanda'ы XVI в., написанному в опровержение "Tattvasāra'ы" Рамануджи); Ludo Rocher. Vācaspati Miśra: Vyavahāracintāmani, a Digest on Hindu Legal Procedure, Critically Edited with Introduction, Annotated Translation and Appendices. Gent, 1956; A.Hohernberger. Rāmānuja's Vedāntadīpa: seine Kurzauslegung der Brahmasūtren des Bādarāyana. Bonn, 1964; "Vedānta Explained: Śaṁkara's Commentary on the Brahma-Sūtras". By

V.H.Date. Vol. 1. Bombay, 1954; W.N.B r o w n. The Saundaryalaharī or Flood of Beauty, Traditionally Ascribed to Śaṅkarācārya. Ed., Transl. — HOS, vol. 43, Cambridge. Massachusetts, 1958; J.A.B.B u i t e n e n. Rāmānuja's Vedārthasamgraha. Introduction, Critical Edition and Annotated Translation. Poona, 1956; S.S i a u v e. La voie vers la connaissance de dieu (Brahma-Jijñāsā) selon l'Anuvyākhāna de Madhva. Pondichéry, 1957; "Атмабодха". — "Идеологические течения современной Индии". М., 1965, с.174—184 (перевод сочинения Шанкары); Rāmānuja's Vedāntadīpa. Seine Kurzauslegung der Brahmasūtren des Bādarāyana. Aus den Sanskrit von A.Hohenberger. Bonn, 1964; Die Aṣṭāvakra-Gīta, bearbeitet und übersetzt von R.Hauschild. — "Abhandl. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig. Philhist. Kl.". Bd 58, Hf. 2, 1967; Śaṅkara's Upadeśasāhasrī. Critically edited with an introduction and indices by S.Mayeda. Tōkyō, 1973; P a n c h a d a s h i. A treatise on Advaita metaphysics by Swami Vidyaranya. Translated by H.P.Shastri. 2nd ed. L., 1966; The Realization of Absolute. The "Naiṣkarmyasiddhi" of Śrī Sureśvara Translated by A.J.Alston. L., 1971, и др.

40. *Миманса*. Оценка Ф.И.Щербатским (как и большей частью других ученых того времени) мимансы едва ли может быть признана сейчас справедливой. Не говоря о теории познания миманса, разработанной с большой подробностью и оригинальностью, а также об учении о дхарме, следует помнить вклад этого направления (прямой или косвенный) в теорию языка и в поэтику, предвосхищающий многие современные представления в этих областях. Вообще нужно помнить о той исключительной роли, которую сыграла в истории древнеиндийской культуры филологическая и экзегетическая трактовка ведийских текстов. Она привела к развитию своеобразных лингвистических концепций, к пониманию поэзии как языка и созданию стройной теории поэтического, заметно повлияла на развитие ряда важных направлений в философии, логике и даже математике. Внутри мимансы обычно различают более старую Pūrva-mīmāṃsā'у, связанную теснее с ритуалом, и более позднюю Uttara-mīmāṃsa'у, ставящую перед собой проблему познания. Основы Pūrva-mīmāṃsā'ы сформулированы в "Mīmāṃsā-sūtra'е" Джаймини (*Jaimini*), жившим, по мнению Г.Якоби, между 300 и 200 гг. до н.э., см.: H.J a c o b i. Mīmāṃsā und Vaiśesika. — Ind. St. Lanman, 1929, с.164 (впрочем, есть и другие, резко отличные точки зрения). Комментарии к "Миманса-сутре" были написаны Шабарой (*Śabara*). Из других учителей мимансы более известны Кумарила Бхатта (*Kumārila Bhaṭṭa*) и Прабхакара (*Prabhākara*).

Основная литература о мимансе: J h ā. Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā. Allahabad, 1911; о н ж е. Pūrvamīmāṃsā and Its Sources. Benares, 1942; Ф.И.Щ е р б а т с к о й. Учение о категорическом императиве у брахманов. — СбМАЭ, т.V, вып.1, 1918, с.359—370 (о Кумариле, Прабхакаре, Манданамишре в связи с разными ответами на вопрос о силах, побуждающих творить добро); A.B.K e i t h. Karma-Mīmāṃsā. L., 1921; H.J a c o b i. Mīmāṃsā und Vaiśesika...; K.S.R a m a s w a m i S a s t r i, A.S a n k a r a n. Kumārila and the Bṛhaṭṭīkā. 3. AIOC. Madras, 1924, с.523—529; K.S.R a m a s w a m i S a s t r i. Forgotten Kārikās of Kumārilabhaṭṭa. — JORM, vol.1, 1927, с.131—144; K.B.P a t h a k. Kumārila's Verses Attacking the Jaina and the Buddhist Notions of an Omniscient Being. — ABORI, vol.12, 1931, с.123—131; O.S t r a u ß. Älteste Philosophie der Mīmāṃsā. — SPAW, 1932; о н ж е. Mīmāṃsā. — ZMR, Bd 48, 1933; G o v a r d h a n P. B h a t t. Epistemolo-

gy of the Bhāṭṭa School of Pūrvamīmāṃsā.Varanasi, 1962; P.Śāstri. Introduction to Pūrva Mīmāṁsā; Sirkar. The Mīmāṃsā Rules of Interpretation; G.V.Devasthāli. Mīmāṃsā. The Vākyaśāstra of Ancient India. Bombay /s.a./, см. рецензию M.Biardeau. — IIJ, vol.4, 1960, c.311—312; E.Frauwallner. Mīmāṃsāsūtram I, 1, 6—23. — WZKSOA, Bd 5, 1961, c.113—124 (к связи учения мимансы о вечности тона как свойстве эфира с концепцией вайшешиков о тоне как характеристике эфира; доказательство позднего происхождения 1, 6—23 в "Миманса-сутре"); он же. Kumārila's Bṛhaṭṭīkā. — WZKSOA, Bd 6, 1962, c.78—90; он же. Prabhākara Upādhyāya. — WZKSOA, Bd 9, 1965, c.198—226 (о цитатах из Прабхакары в "Anumānacintāmani"); он же. Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā. Wien, 1968 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos. — hist. Kl. Sitzungsberichte. 259. Bd. Abh. 2); M.Biardeau. L'Ātman dans le commentaire de Śabarasvamin. — Mélanges L.Renou, 1968, c.109—125; F.Zangenberg. Śabaraḥ und seine philosophischen Quellen. — WZKSOA, Bd 6, 1962, c.60—77 (продолжение следует); L.Schmithausen. Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha. — WZKSOA, Bd 7, 1963, c.104—116 (о влиянии теории неконцептуального — *nirvikalpaka* — и концептуального — *savikalpaka* — восприятия Кумарилы на идеи ньяи); L.Schmitthausen. Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ, mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien, 1965; S.G.Moghe. Sāmuccaya — a Neglected Mīmāṃsā Term by Vijñāneśvara. — ABORI, vol.51, 1970, c.83—92; Masaaki Hattori. Mīmāṃsāślokavārttika. Apohavāda-chō no kenkyū (jō). — "Kyōto daigaku bungaku-bu kenkyu kiyō", 14, 1973, c.1—44 (первая часть исследования об Apoha-vāda на материале "Мимансашлокиварттики"); D'Sa, Francis Xavier. Kumārilas Theorie der Worterkenntnis *śabdaprāmāṇyam*. Wien, 1973 (неопубликованная диссертация, о которой см.: WZKSOA, Bd 18, 1974, c.209—210), и др.

Среди текстов мимансы (и о мимансе) заслуживают особого внимания следующие: The Mīmāṁsā Sūtras of Jaimini. Ed. and Transl. by Pandit Mohan Lal Sandal. Allahabad, 1923; F.Edgerton. The Mīmāṅsā Nyāya Prakāśa. New Haven, 1929; The Mīmāṁsā Darśana,with the Commentary of Śavara Swāmin. Ed. by P.M.Nyāyaratna. Calcutta, 1870—1887; Śabara-bhāṣya. Mīmāṁsāsūtra. Ed. by Ratnogopal Bhatta. — "Kashi Sanskrit Series", № 42; "Ślokavārtika of Kumārila". Benares, 1898—1899; Ślokavārtika of Kumārila. Transl. by Gāngānātha Jha. — Bibl. Ind., 1909; Mānameyodaya: an Elementary Treatise on the Mīmāṃsā by Nārāyana. Ed. with an English Translation by C.Kunham Rajy and S.S.Suryanarayana Sastri. Madras, 1933 (2nd ed. — 1975); "Vācaspatimiśra. Tattvabindu. Traduit par M.Biardeau. Pondichéry, 1956; M.Biardeau. Sphoṭasiddhi (La démonstration du sphoṭa) par Maṇḍana Miśra. Introduction, traduction et commentaire. Texte sanscrit, Pondichéry, 1958; T.Vetter. Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhiḥ. Brahmakāṇḍaḥ. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen. Wien, 1969, и др.

Об основных понятиях поэтики (*dhvani*, *sphoṭa*, *rasa* и т.п.) и о проблеме значения в языке и в философии (выходя за пределы мимансы) см.: H.Jacobi. Die Poetik und Aesthetik der Inder. — "Internationale Wochenschrift". Bd 4, 1910, c.1380—1392; Ф.И.Щербатской. Теория поэзии в Индии. — ЖМНП, 1902, ч.341, c.299—329 (= Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962, c.271—299); E.Abegg. Die Lehre vom Sphoṭa im Sarvadarshana-Saṃgraha. — "Festschr. Win-

disch". Lpz., 1914; о н же. Die Lehre von der Ewigheit des Wortes bei Kumarila. — Festschr. Wackernagel. Göttingen, 1924; B.Liebich. Über den Sphota. — ZDMG, Bd 1923, с.208—219; Y.Nobel. The Foundations of Indian Poetry and Their Historical Development. Calcutta, 1925; S.Varma. Analysis of Meaning in the Indian Philosophy of Language. — JRAS, 1925; Б.А.Ларин. Учение о символе в индийской поэтике. — "Поэтика". Кн. 2. Л., 1927, с.29—43; он же. Об изучении и переводах древнеиндийской поэтики. — Романо-германская филология. Сборник статей в честь В.Ф.Шишмарева. Л., 1957, с.195—108; P.Ch.Chakravarti. The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta, 1930; F.Edgerton. Indirect Suggestion in Poetry: A Hindu Theory of Literary Aesthetics. — "Proceedings of the American Philosophical Society", vol.76, № 5, 1036, с.687—706; S.K.De. Some Problems of Sanskrit Poetics. — NIA nt., vol.9, 1947, с.64—93; он же. History of Sanskrit Poetics. Vol.1—2. Calcutta, 1960; P.V.Kane. The History of Sanskrit Poetics. — The Sāhityadarpaṇa of Viśvanātha. Ed. by P.V.Kane. Bombay, 1951; L.Renou. Le dhvani dans la poétique sanskrite. — "Adyar Library Bulletin", vol.18, с.1—20; J.Brough. Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians. — TPhS, 1951, с.27—46; он же. Some Indian Theories of Meaning. — TPhS, 1953, с.161—176; G.Sastri. The Philosophy of Word and Meaning. Some Indian Approaches with Special Reference to the Philosophy of Bhartṛhari. Calcutta, 1959 (см.: он же. A Study in the Dialectics of Sphoṭa. — JDLC, vol.29, 1936; N.N.Choudhuri. Kavy Tattva Samikṣa — Philosophy of Poetry, 1959; D.S.Ruegg. Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P., 1959; Jaini Padmanabh S. The Vaibhāṣika Theory of Words. — BSOAS, vol.22, 1959, с.95—107; R.V. de Smet. Language and Philosophy in India. — "Atti Fil.", vol.10, 1960, с.47—54; B.Bhattacarya. A study in Language Meaning. A Critical Examination of Some Aspects of Indian Semantics. Calcutta, 1962; R.C.Pandeya. The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi, 1963; K.Kunjunni, Raja. Indian Theories of Meaning. Madras, 1963; N.V.Banerjee. Language, Meaning and Person. L., 1963. Hari Ram Mishra. Theory of Rasa in Sanskrit Drama, 1964; S.D.Joshi. The Sphoṭanirṇaya of Kauṇḍa Bhaṭṭa. Edited with translation and critical and exegetical notes. Poona, 1967; П.А.Гринцер: Определение поэзии в санскритской поэтике. — ПТЛЭВ. М., 1964; Ю.М.Алиханова. Некоторые вопросы учения о дхвани в древнеиндийской поэтике. — Там же; она же. *Дхваньялока* Анандавардханы и его учение о поэзии. — Анандавардхана. Дхваньялока ("Свет дхвани"). Перевод с санскрита, введение и комментарий Ю.М.Алихановой. М., 1974, с.13 и сл.; Krishna Chaitanya. Sanskrit Poetics: a Critical and Comparative Study. L., 1966 и др.

41. *"Структура внешнего мира в точности соответствует тому, что находится в самом нашем познании и в категориях нашего языка".* — Для сравнения см. знаменитое утверждение Дигнаги, цитируемое Вачаспатимишрой: *sarvo'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḍhena dharmadharmibhāvena na bahiḥ sadasattvam apekṣate* "все наше познание, поскольку оно состоит из истин умозаключаемых, проникнуто категориями субстанции и акциденции (вне коих мы ничего представить себе не можем), и оно не имеет ни малейшего отношения к истинному бытию или небытию" (см.

ТПЛБ II, с.36; это же высказывание взято в качестве *motto* в указанном сочинении, правда, в несколько упрощенном переводе).

42. "Это образует в совокупности шесть категорий бытия..." Ср. по этому поводу сутры Канады: "Высшее благо (достигается) в результате познания правды, которая получается от особого морального качества и достигается посредством сходства и различия категорий: субстанций (*dravya*), качеств (*guṇa*), действий (*karma*), общего (*sāmānya*), особого (*viśeṣa*), присущего (*samavāya*)" (I, 1, 4); "Земля, вода, огонь, воздух, эфир, время, пространство, душа, мысль — таковы субстанции. Цвет, вкус, запах, осязаемость, число, протяженность, индивидуальность, соединение и разъединение, предшествование и последование, интеллект, удовольствие и боль, желание и отвращение, воля являются качествами. Бросание вверх, падение вниз, сокращение, расширение и передвижение — таковы действия. Существование, невечность, присущность субстанции, следствие, причины и обладание общим и особенным (являются) элементами субстанций, качеств и действий" (I, 1, 5—8). Сам Канада не признавал небытие (*abhāva*) самостоятельной категорией. В дальнейшем небытие не только было признано особой категорией, но и на основе ее анализа создавались детальные классификации (Ватсьяяна, Шридхара и др.) и весьма специальные логические построения (ср. логику современной ньяи).

43. О логике ньяи (в том числе и ранней) см. выше. В настоящее время нет оснований сомневаться, что в буддийской традиции логика вполне осознанно развивалась задолго до появления трудов Дигнаги. Уже в абхидхармической литературе встречаются тексты с достаточно определенной логической формой. К числу наиболее ярких примеров следует отнести некоторые части "Kathāvatthu", см.: A.K.Warder. The Earliest Indian Logic. Собирая и сравнивая фрагменты и цитаты, разбросанные в самых различных источниках, Дж.Туччи предположил, что должны были существовать буддийские логические тексты, предшествовавшие эпохе Дигнаги, и что, следовательно, вопрос об авторстве ряда логических идей, встречающихся у Дигнаги, должен быть пересмотрен. В частности, встает вопрос о переоценке роли Асанги и Васубандху в развитии буддийской логики. Они усовершенствовали старые правила дискуссии (*kathā*, *vivāda*). Асанга (о нем в этой связи см. выше), видимо, был первым, кто ввел *hetu-vidyā* в свои догматические сочинения и пользовался пятичленным силлогизмом наяиков. Особенно поучителен в связи с темой начал буддийской логики трактат Васубандху "Vādavidhi", в значительной степени реконструированный недавно Э.Фраувальнером на основании ряда фрагментов, а также цитат из "Pramāṇasamuccayaṭīkā" Джинендрабуддхи (*Jinendrabuddhi*); см.: E.Frauwallner. Vasubandhu's Vādavidhihu. — WZKSOA, Bd 1, 1957, с.104—146; ср. также: G.Tucci. The Vādavidhi. — IHQ, vol.4, 1928, с.630—636; H.R.R.Jyengar. The Vādavidhi and the Vādavidhāna of Vasubandhu. — "Adyar Library Bulletin", с.9—19, и др. В предписании участникам дискуссии Васубандху говорит о цели дискуссии (доказательство собственного тезиса — *pakṣa* и опровержение тезиса противника), о средствах ее достижения (доказательство — *sādhana* и опровержение — *dūṣaṇa*), о составе доказательства (утверждение — *pratijñā*, основание — *hetu* и пример — *dṛṣṭanta*) и т.п.

Исключительное значение для истории буддийской логики до Дигнаги (и — шире — вообще для хронологии индийской логики, и прежде всего логики "Nyāya-sūtra'ы") имеют тексты, представляющие собой отрыв-

ки из древнейших буддийских логических сочинений и дошедшие до нас в китайском переводе. Речь идет о "Tarkaśāstra'е", фрагментарном трактате по логике, состоящем из трех глав и имевшем широкое распространение (автор неизвестен, но не приходится сомневаться, что он жил раньше Дигнаги; может быть, во времена Ватсьяяны; у Дигнаги в "Pramāṇasamuccaya'е", фрагм. 1 и 3, и у Дхармакирти есть цитаты из "Tarka-śāstra' "), и об "Upāyahṛdaya'е", которые были переведены Дж. Туччи на санскрит. Любопытно, что "Tarka-śāstra" знает уже учение о трех характеристиках (*lakṣaṇa*) основания, которое раньше было известно из сочинений Дигнаги. Помимо этих текстов, а также трудов смешанного характера (логические доктрины, излагающиеся при случае в дискуссиях догматического ряда), ср.: "Yogācārabhūmi śāstra", "Prakaraṇārya-vācā-śāstra", "Mahāyānābhidharma-saṅgīti-śāstra", "Mahāyānābhidharma-saṃyukta-saṅgīti-śāstra", заслуживают внимания "Śataśāstra" и "Vigrahavyāvartanī", связываемая с Нагарджуной; оба последних текста известны из китайских источников. См.: G. T u c c i. Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda, 1929 (тексты, переводы, комментарии); о н ж е. Buddhist Logic before Diṅnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras). — JRAS, 1929, с.451—488. Фрагменты "Tarka-śastra'ы" приведены также Э.Фраувальнером (WZKSOA, Bd 1, 1957, с.143 и сл.).

44. *Система ньяи-вайшешики.* Философско-религиозная школа ньяя, основы которой были заложены Готамой (*Gotama*) в "Nyāya-sūtra'е", и вайшешика, первый вариант которой отражен в "Vaiśeṣika-sūtra'е" Канады *(Kāṇada)*, а последующий в "Padārthadharma-Saṃgraha'е" Прашастапады (*Praśastapāda*), в ходе своего развития образовали одну школу — ньяя-вайшешика. Ньяя своей теорией познания и логикой, а вайшешика своей атомистической теорией завоевали себе виднейшее место в истории науки. Этими же сторонами ньяя и вайшешика ближе всего соприкасались с буддийскими теориями. Взаимовлияния, заимствования, перекличка идей (в общем и в частностях), полемика связывали буддизм с ньяей и вайшешикой на протяжении длительного времени. В ТПЛБ и в BL I Ф.И.Щербатской неоднократно обращается к истории взаимоотношений этих школ. В частности, он доказывает относительно позднее происхождение ньяи и вайшешики и подробно останавливается на полемике Прашастапады с буддистами (ср. также: S.Ch. V i d y a b h u s a n a. The Influence of Buddhism on the Development of Nyāya Philosophy. — JBTS, vol. 6, № 3).

Помимо многочисленных работ по логике, созданных в школе ньяи и упоминавшихся выше, см. следующие работы о ньяе и вайшешике: W. H a n d t. Die atomistische Grundlage der Vaiśeṣika Philosophy. Rostock, 1900; L. S u a l i. Introduzione allo Studio della filosofia indiana. Pavia, 1912; H. U i. The Vaiśeṣika Philosophy. L., 1917; F. F a d d e g o n. The Vaiśeṣika System. Amsterdam, 1918; G o p i n a t h K a v i r a j. Gleanings from the History and Bibliography of Nyāya-Vaiśeṣika Literature. — SBhS, vol.3, 1924, с.79—114; W. R u b e n. Die Lehre von der Wahrnehmung nach Nyāya-Vaiśeṣika. Lpz., 1926; W. S p i t z e r. Begriffsuntersuchungen zu Nyāya. Leipzig, 1927; S. S c h a y e r. Über die Methode der Nyāya — Forschung. — "Festchrift Moriz Winternitz", 1933, с.247—257; U. M i s h r a. Conception of Matter According to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936; V.A. R a m a s w a m i S a s t r i. Introduction to Tattvabinduḥ. — AUSS, № 3, 1936, с.1—197; E. F r a u w a l l n e r. Beiträge zur Geschichte des Nyāya. I.Jayan-

ta und seine Quellen. — WZKM, Bd 43, 1936, c.263—278; S.C h a t t e r j e e. The Nyāya Theory of Knowledge. Calcutta, 1939; D.Ch.B h a t t a c h a r y a. Śrīvatsācārya, a Long-Forgotten Nayāyika. — IHQ, vol.22, 1946, c.152—154; о н ж е. Banga Navya-Nyāya Carcā. Calcutta, 1952; S a d a n a n d B h a d u r i. Studies in Nyāya-Vaiśesika Metaphysics. Poona, 1947; C.B u l c k e. The Theism of Nyāya-Vaiśeṣika. Calcutta, 1947; A n a n t a l a l T h a k u r. The Naiyāyika Trilocana as a Teacher of Vācaspati. — Ind. C., vol.14, № 1, c.36 и сл.; о н ж е. Some Lost Nyāya Works and Authors. — "Proceedings and Transactions of the All India Oriental Conference, 17th Session". Ahmedabad, 1953, c.385—394; о н ж е. Bhūṣaṇakāra O Bhūṣaṇamata. — VSP, 1953, B.S., c.22—32; о н ж е. Nyāyamañjarī of Guru Trilocana — A Forgotten Work. — JBORS, vol.41, 1955, c.507—512; о н ж е. Introduction to Ratnakīrtinibandhāvalī. — TSWS, vol.3, 1957; D.H.H.I n g a l l s. Human Effort versus God's Effort in the Early Nyāya. — S.K. Belvalkar Felicitation Volume. Varanasi, 1957; G.P a t t i. Der Samavāya im Nyāya-Vaiśeṣika-System: ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Metaphysik und Erlösunslehre. Roma, 1955; J.S.J e t l y. The Vivaraṇa-Pañjikā of Aniruddha. — JOIB, vol.4, 1954—1955, c.240—244; E.F r a u w a l l n e r. Candramati und sein Daśapadārthaśāstram. Ein Beitrag zur Geschichte des Vaiśesika. — Festschr. Kirfel, 1955, c.65—82; C.B h a t t a c a r y a. Is Kaṇāda Atheist? — IHQ, vol.31, 1955; B.S e a l. The Positive Sciences of the Ancient Hindus. Delhi — Varanasi — Patna, 1958 (ср. разделы: "The Nyāya-Vaiśeṣika Chemical Theory", "Hindu Doctrine of Scientific Method"); S.D i x i t. A Critical Evaluation of the Vaiśeṣika Categories. — Phil Quart., vol. 31, № 1, 1958, M.K.J a i n. Introduction to "Siddhiviniścayaṭīkā". — JMJG, № 22, 1959; G.B h a t t a c h a r y y a. Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Theism. Calcutta, 1961; E.S t e i n k e l l n e r. Die Literatur des älteren Nyāya. — WZKSOA, Bd 5, 1961, c.149—162 (продолж. следует); G.O b e r h a m m e r. On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. — WZKSOA, Bd 6, 1962; B r a h m a n a n d a G u p t a. Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī. Bonn, 1962 ("Ньяяманджари" — сочинение Джаянты, представляющее собой комментарий к "Ньяя-сутре"; время жизни Джаянты обычно определяют как X в., исходя из того, что он цитирует Вачаспати, а на него самого ссылаются Ратнапрадха и Девасури); G.C h e m p a r a t h y. Aufkommen und Entwicklung der Lehre von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśesika. Wien, 1963 (дис.) о н ж е. An Indian Rational Theology, Introduction to Udayana's Nyāyakusumañjali. Wien, 1972; Е.И.Г о с т е в а. Философия вайшешика. Ташкент, 1963 (в приложении перевод сутр Канады); B.K.M a t i l a l. The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. Cambridge. Massachusetts, 1968; G.B h a t t a c h a r y a. Raghunātha Siromaṇi on sāmānyalakṣaṇā. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.65—74 (ср.: E.F r a u w a l l n e r. Raghunātha Siromaṇi. — Там же, т.10, 1966, c.86—207; т.11, 1967, c.140—208; т.14, 1970, c.161—208); M.B i a r d e a u. Jāti et lakṣaṇa. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.75—83 (автор обращает внимание на расхождения между Сталем (JAOS, vol.81, 1961, c.122—126) и Мотилалом (IIJ, vol.8, 1964, c.85—95) относительно экстенсиональной или интенсиональной природы учения о *lakṣaṇa* и *saṃkara* и дискутирует вопрос о том, что *jāti* 'класс' и *lakṣaṇa* 'определение' исключают друг друга); H a t t o r i M a s a a k i. Two types on non-qualificative perception. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.161—169 (на материале "Прашастападабхашьи"); L.S c h m i t h a u s e n.

Zur Lehre von der vorstellungsfreien Warnehmung bei Praśastapāda. — WZKSOA, Bd 14, 1970, c.125—129; G.O b e r h a m m e r. Bhāsarvajñas Lehre von der Offenbarung. — WZKSOA, Bd 18, 1974, c.131—182 (анализ теории Бхасарваджни /X в., видимо, шиваит Кашмирской секты, автор "Ньяясары", и др.; ср. BL 1, 349—353/; сравнение этой теории, как она представлена в "Nyāyabhūṣaṇam" и у Джаянты в "Nyāyamañjarī", и вывод о ее зависимости от более старых источников /видимо, от комментария к "Nyāyabhāṣyam"/; опровержение Бхасарваджней теории анонимного наяика как материал для ее реконструкции; собственное учение об откровении — проявлении); о н ж е. Die Worterkenntnis bei Bhāsarvajña. — Offenbarung, geistige Realität der Menschen, herausgegeben von G.Oberhammer. Wien, 1974 (учение о слове как средстве постижения трансцендентной действительности — *atīndriyārthāḥ*; ср. изложение этого учения в "Nyāyabhūṣaṇam" и взгляд Дхармакирти на проблему самостоятельности слова как средства познания); A.W e z l e r. Zur Identität der "Acāryāḥ" und "Vyākhyātāraḥ" in Jayantabhatta's Nyāyamañjarī. — WZKSOA, Bd 19, 1975, c.135—146; O.G r o h m a. Theorien zur Bunten Farbe im Älteren Nyāya und Vaiśeṣika bis Udayana. — Там же, т.19, 1975, c.147—182; W.H a l b f a s s. Conceptualizations of 'Being' in Classical Vaiśeṣika. — Там же, т.19, 1975, c.183—198; о н ж е. Zum Begriff der Substanz (*dravya*) im Vaiśeṣika. — Там же, т.20, 1976, c.141—166 (анализ функции *dravya*; парадоксы и двусмысленности, связанные с этим понятием, обнаруживающим глубокие космологические корни); *E.Steinkellner*. On the date and works of Naiyāyika Śaṅkarasvāmin. —Там же, т.21, 1977, c.213—218 и др.

Из текстов ньяи и вайшешики прежде всего см.: S.C h.V i d y a b h u s a n a. The Nyāya-Sūtras of Gotama. Transl. into English. Allahabad, 1913; Nyāya-Sūtra of Gautama. Ed. by M.G ā n g ā n ā t h a Jhā and D.Shastri. Benares, 1925; W.R u b e n. Die Nyāyasūtras. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. — Abh. KM XVIII, 2. Lpz., 1928 (repr. — Nendeln, 1966); G ā n g ā n ā t h J h ā. Nyāya Sūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya und Uddyotakara's Vārttika; Nyāyabhāṣya. — "Kāśī Sanskrit Series", №3; Nyāyavārtikatātparyatīkā of Vācaspati Miśra. Benares, 1925—1926; Nyāyavārtika of Uddyotakara. —Bibl. Ind., 1887—1904; Athalye. Tarkasaṃgraha of Annaṁ Bhaṭṭa (ср. пер. — Hultzsch. AGGW. Bd 9. B., 1907); The Tarkasaṃgraha of Annaṃ Bhaṭṭa. Ed. Athalye Y.V. and Bodas M.R. Poona, 1963; A.F o u c h e r. Le Compendium des Topiques (*Tarka-Saṃgraha*) d'Annambhaṭṭa. P., 1949; The Tarkabhāṣā of Keśava Misra. Ed. S.M.Paranjape. Poona, 1909; Nyāyadarśana of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of Udyotakara, the Tātparyatīkā of Vācaspati, and the Pariśuddhi of Udayana. Ed. by Anantalal Thakur. Darbhanga, 1967; Nyāyabhūṣaṇam. Ed. by Svāmī Yogīndrānanda. Varanasi, 1968; Nyāyamañjarī. Ed. by K.S.Varadacharya. Mysore, 1969; Vaiśeṣikasūtra. Ed. by Pandit Jayanārāyana Tarka Panchāna. Calcutta, 1861; Vaiśesikasūtra. Ed. (and Transl.) by B.D.Basu. Allahabad, 1911; Vaiśeṣika-Sūtra. Benares, 1923; Vaiśesikadarśana of Kaṇāda, with an Anonymous Commentary. Ed. by Anantalal Thakur. Darbhanga, 1957; Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda, Critically Edited by Muni Śrī Jambuvijaya. Baroda, 1961; Praśastapādabhāṣya with the Nyāyakandalī of Srīdhara. Benares, 1895; R a g h u n ā t h a S h i r o m a n i. Padārthatattva nirūpana (K.H.Potter). Cambridge. Massachusetts, 1957; Vaiśeṣikadarśanan, being Prasastapāda's Bhāṣya with Udayama's Ki-

ranāvalī. Ed. by V.P.Dube (Dvivedin). Benares Sanskrit Series. 1885—1919; A.Thakur (ed.). Ratnakīrtinibhandāvalī (ср. рец. — WZKSOA, Bd 3, 1959); ср.: J.S.Jetly (ed.). Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Baroda, 1971 (дискуссия в связи с "Вайшешикасутрой" Канады) и др.

45. К хронологии "Ньяя-сутры" см.: С.Радхакришнан. Индийская философия. Т. II, с.28 и сл.

46. О *Нагарджуне (Nāgārjuna)* и его сочинениях см. ниже. О логической стороне его учения см., между прочим: R.H.Robinson. Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System. — PhEW, vol. 6, 1957, с.291—308.

47. О *Джаймини* и *Бадараяне* см. выше.

48. *Асанга (Asaṅga)* /IV в. н.э., Пешавар в Гандхаре/ — один из самых выдающихся мыслителей махаяны, сначала последователь сарвастивады, а затем виднейший представитель виджнянавады, или йогачаров, был учеником основателя школы йогачаров Майтреянатхи (*Maitreyanātha*, 270—350 гг. н.э., о нем см. Ph. Buddh. II, 1956, с.296 и сл.), в историчности которого теперь (после работ M.M.H.P.Sastri и H.Ui) нельзя сомневаться.

Об идейной преемственности учителя и ученика см.: G.Tucci. On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya/nātha/ and Asaṅga. Calcutta, 1930. Список сочинений, принадлежащий йогачарам, у Будона содержит пять работ Майтреянатхи, прокомментированных Асангой. Показательно, что "Mahāyānasūtrālaṅkāra" (см. изд. и пер.: S.Lévi. Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālamkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, édité et traduit. — BEHE, fasc.159 и 190. P., 1907—1911) и "Madhyānta Vibhāga" (см. "Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise". Ed. for the First Time from a Sanskrit Manuscript by Gadjin M. Nagao. Tōkyō, 1964; Susumu Yamaguchi. Pien tchong pien louen. Nagoya, 1934: тибетский и китайский переводы с комментариями Васубандху; "Madhyānta-Vibhānga. Discourse on Discrimination Between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati". Translated from the Sanskrit by Th.Stcherbatsky. — Bibl. Buddh. XXX. M.-L., 1936; ср. также: B.Bhattacharya, G.Tucci. Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyatīkā of Sthiramati. P.I. — COS, № 24. L., 1932) приписываются одними специалистами Асанге, другими — Майтреянатхе. Ср. также "Abhisamayālaṅkāra" (издания и переводы указаны выше; кроме них см. "Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra of Bodhisattva Maitreya". Ed., Expl. and Transl. by Th. Stcherbatsky and E.Obermiller. — Bibl. Buddh., XXIII, fasc. 1); ср.: U.Wogihara. Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten... im allgemeinen und lexikalisch untersucht. Lpz., 1908 (с уверенностью можно утверждать лишь то, что это сочинение вышло из школы йогачаров).

Среди сочинений, принадлежащих (видимо, бесспорно) Асанге, ср.: 1) "Yogācārabhūmiśāstra" (см. "The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga". P.1. Ed. by V.Bhattacharya. Calcutta, 1957; ср.: E.Conze. — IIJ, vol.7, 1964, с.226 и сл.; ср.: P.Demiéville. La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa. — BEFEO, t.44, 1954, с.340—346; недавно издана оставшаяся неопубликованной часть "Yogācārabhūmiśastra'ы", см.: Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga. Ed. by K.Shukla. Patna, 1973; во вто-

ром томе этого издания — окончание введения и четыре приложения); 2) "Mahāyāna-saṃgraha" /см.: E.L a m o t t e. La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha). Tome I. Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang); Tome II. Traduction et commentaire. Louvain — 1938—1939); ср. содержащиеся в этом сочинении три основных аргумента в пользу трансцендентального идеализма: непосредственное интуитивное знание реальности — *tattva*; свидетельства будд об их собственном опыте, содержащиеся в Писании; опыт медитации в состоянии транса/; 3) "Abhidharma Samuccaya" (в ряде отношений этот текст, приписываемый Асанге, выгодно отличается сохранением некоторых элементов, восходящих к ранней йогачаре, от двух других старых сочинений этой школы — "Yogācārabhūmiḥ", см. выше, и "Vikhyāpānam" /Taishō Nr. 1602/; текст "Abhidharma Samuccaya" сохранился полностью только в тибетском и китайском переводах; от санскритской версии дошла лишь часть — примерно 2/5 всего текста, который был издан в 1947 г. Gokhale; кроме того, см.: Abhidharma Samuccaya of Asaṅga. Ed. by P.Pradhan. Santiniketan, 1950 /прилагаемая здесь реконструкция утраченных частей текста расценивается как неудачная/; Le Compendium de la Super-doctrine (Philosophie) /Abhidharmasamucayya/ d'Asaṅga, traduit et annoté par Rahula Walpola. P., 1971 /= Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. LXXVIII; ср.: L.S c h m i t h a u s e n. Zu Rahula Walpolas Übersetzung von Asaṅgas Abhidharmasamuccaya /Besprechungsaufsatz/. — WZKSOA, Bd 20, 1976, с.111—122), комментарий к "Vajracchedikā'е" (см.: G.T u c c i. Minor Buddhist Texts. P.I. — SOR, IX, 1956: изд. и пер.); 4) "Uttaratantra"; 5) "Dharma Dharmatāvibhaṅga"; ср. также: E.O b e r m i l l e r. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Being a Manual of Buddhist Monism. The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsaṅga, Translated from the Tibetan Introduction and Notes. — AO, vol.9, 1931, с.81—306.

Весьма интересно, что Асанга тесно связан и с тантрическим буддизмом (*Vajrayāna*), в частности, как допускают некоторые, с одним из самых ранних текстов этого направления "Guhya Samāja Tantra" (Tathāgata Guhyaka), см.: B.B h a t t a c h a r y a. Introduction to the Guhya Samaja, с.XXIV и сл.

Об Асанге см.: E.J.T h o m a s. The History of Buddhist Thought, с.237—245; I. de L a V a l l é e P o u s s i n. Note bouddhique XVI. Maitreya et Asaṅga. — "Publications de l'Académie Royale de Belge". Janvier, 1930; T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy of Buddhism, с.107 и сл.; H. v o n G l a s e n a p p. Die Philosophie der Inder, с.106 и сл.; A.W a y m a n. The Rules of Debate According to Asaṅga; о н ж е. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley — Los Angeles, 1961 (докторские тезисы, содержащие, в частности, раздел о датах жизни Асанги — 375—400 гг. — и Васубандху и о сочинениях Асанги); "Śrāvakabhūmi" — недавно опубликованная часть "Yogācārabhūmi-śastra'ы"); E.C o n z e. Buddhist Thought in India, с.250—254; EB, vol.1. s.v. *Asaṅga;* Rgyan-Drug Mchog-Gñis, Namgyal Institute of Tibetology. Gangtok, 1962; ср.: G.N a g a o. Kongōhannagyō ni taisuru Mujaku no shakuge (стихотворный комментарий Асанги к "Ваджрачхедике"). — "Tōhō gakkai". Tōkyō, 1972, с.551—572, и др.

Учеником Асанги был знаменитый Дигнага.

49. *Васубандху (Vasubandhu)*. — В настоящее время возникла особая проблема двух Васубандху. Ее вызвало одно место из "Sphutārthā

Abhidharmakośavyākhyā" Яшомитры (Yaśomitra) /см. Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by U.Wogihara. Tokyo, 1932—1936; Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra. Ed. by Prof. S.Lévi and Prof. Th. Stcherbatsky. Fasc. I. — Bibl. Buddh. XXI, 1918; Fasc. II — Ed. by U.Wogihara and Th. Stcherbatsky and Carried through the Press by E.E.Obermiller. — Bibl. Buddh. XXI, 1931; ср. также: S.Yamaguchi, Funabashi, Issai. Kusharon no genten-kaimei, seken-hin. Kyōto, 1955 (яп. пер. тиб. версии главы о *loka*'е из "Абхидхармакоши" и пер. "Vyākhyā" Яшомитры — та же глава)/, из которого ясно, что было два человека с именем Васубандху: один — автор "Абхидхармакоши", другой — более старый Васубандху (*vṛddhācārya Vasubandhu*).

Э.Фраувальнер (E.Frauwallner. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. — SOR, III, 1951) предположил, что в дальнейшем сведения о двух Васубандху смешались. Пытаясь восстановить действительное положение вещей, Э.Фраувальнер пришел к выводу, что братом Асанги был не автор "Абхидхармакоши" (как это считалось всеми специалистами), а старший Васубандху, живший между 320 и 380 гг. н.э., тогда как автор "Абхидхармакоши", "Vādavidhi" (ср.: E.Frauwallner. Vasubandhu's Vādavidhiḥ. — WZKSOA, Bd 1, 1957, с.104—146), "Vādavidhāna", "Vādasāra" жил между 400 и 480 гг. н.э., т.е. на целый век позже. Против различения между братом Асанги и автором "Абхидхармакоши" выступил П.С.Джайни, см.: P.S.Jaini. On the Theory of the Two Vasubandhus. — BSOAS, vol.21, 1958, с.48—53 (ср. также его доклад на 24-м Международном конгрессе востоковедов в Мюнхене в 1957 г.). Основной пункт возражений заключается в следующем: в новооткрытом абхидхармическом сочинении "Vibhāṣāprabhāvṛtti" сообщается, что автор "Абхидхармакоши" перешел в махаяну (именно это по традиции закреплено за братом Асанги). Следует, однако, отметить, что еще до появления этого возражения Э.Фраувальнер высказал мнение ("Die Weltliteratur, biographisches, literarhistorisches und bibliographisches Lexikon", herausgegeben von E.Frauwallner, H.Giebisch und E.Heinzel. 3. Bd. Wien, 1954, с.1849, и E.Frauwallner. Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956, с.351), согласно которому младший Васубандху в старости перешел в махаяну, что, во-первых, было довольно распространенным явлением в эпоху махаянической экспансии и, во-вторых, хорошо объясняет смешение двух Васубандху. См. также: E.Frauwallner. Landmarks in the History of Indian Logic. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.129 и сл. Если, как можно думать, разыскания Э.Фраувальнера верны, они устраняют необходимость обращения к прежним исследованиям о времени жизни Васубандху (ср.: N.Peri. A propos de la date de Vasubandhu. — BEFEO, t.11, 1911, с.383 и сл., и др.; интересно, что уже Ф.И.Щербатской, дискутируя с Н.Пери о дате жизни Васубандху, высказал предположение о смешении двух Васубандху, см. БЛ, примеч. 202); вместе с тем установление даты автора "Абхидхармакоши" позволяет внести существенные коррективы в хронологию других буддийских работ по логике.

Биография Васубандху была составлена уже в VI в. Парамартхой (Paramārtha), см.: J.Takakusu. The Life of Vasubandhu of Paramārtha (A.D. 499—569). — "T'oung Pao", Serif II, vol.5, 1904, с.269—296 (пер.).

Основные труды Васубандху: хинаянические — 1) "Abhidharmakośa"

(см.: L. de la Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté. Vol.1—6. Paris-Louvain, 1923—1931, по кит. пер. Hiuan-tsang'a; Ф.И.Щербатской. Тибетский перевод Abhidharmakośakārikāḥ и Abhidharmakośabhāṣyam сочинений Васубандху. Fasc. I, II. — Bibl. Buddh. XX, 19..; V.V.Gokhale. The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. — JBBRAS, N.S., vol.22, 1946, с.73—102; Abhidharmakośabhāsyam. Ed. by Pradhan. Patna, 1967 (ср.: A.Hirakawa. Index to the Abhidharmakośabhāsya. Part One. Tōkyō, 1973; здесь же дискуссия о двух Васубандху, см. выше); ср.: S.Yamaguchi, Funabashi, Issai. Kusharon no genten-kaimei, seken-hin. Kyōto, 1955; ср. также реплику ортодоксальных вайбхашиков на "Abhidharmakośa'у" саутрантика Васубандху в манускрипте, найденном в Тибете; см. "Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti", Critically Edited with Notes and Introduction by Padmanabh S.Jaini; о китайских и японских переводах и комментариях к "Абхидхармакоше" см.: О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. П., 1918, с.340 и сл., "Абхидхармакоша" представляет собой наиболее полное и авторитетное изложение системы абхидхармы в форме, принятой у сарвастивадинов); 2) "Pañcaskandhakam" (см.: E.Frauwallner. — Ph.Buddh. II, 1956, с.111 и сл.); махаянические: 1) "Viṃśatikā (см.: S.Lévi. Vijñaptimātraṭāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā et Triṃśika. — BEHE. Fasc. 245. P., 1925; L. de La Vallée Poussin. Vasubandhu, Viṃśatikākārikāprakaraṇam, traité des vingt ślokas avec le commentaire de l'auteur. — "Muséon", t.13, 1912, с.53—90; Wei shih er shih lun or the Treatise in Twenty stanzas on representation only. By Vasubandhu. Transl. from the Chinese version of Hsüan-Tsang Tripitaka master of the T'ana Dynasty. By Clarence H.Hamilton. New Haven, 1938; ср. также: L. de La Vallée Poussin. Vasubandhu. Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang. Index. P., 1948; S.Lévi. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. — BEHE. Fasc. 260. P., 1932; Junyu Kitayama. Metaphysik des Buddhismus. — VOSUT, 7 Hf. Stuttgart, 1934, с.234—268); 2) "Triṃśika" (см.: H.Jacobi. Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu mit Bhāṣya des Ācārya Sthiramati. — Beitr. ind., Spr. R., 7. Hf. Stuttgart, 1932; L. de La Vallée Poussin. Le petit traité de Vasubandhu — Nāgārjuna sur les trois natures. — MCB II, 1933, с.147—162, а также см. переводы "Viṃśatikā'u"; 3) "Vādavidhi (издания и переводы указаны выше); ср. также опровержение Васубандхой мнения, согласно которому Будда не проповедовал махаяническое учение, см.: Yamaguchi Susumu. Daijō hibussetsuron ni taisuru Seshin no ronpa-Shakkiron dai-4-shō ni taisuru ichikaidai. — Tōhō gakkai sōritsu 15-shūnen kinen, Tōhōgaku tonshū, 1962, с.369—391, не говоря о ряде других комментариев Васубандху. Ср. еще: G.Tucci. A Fragment from the Pratītyasamutpādavyākhyā of Vasubandhu. — JRAS, 1930, с.611—623; H.Ui. On the Author of the Mahāyānasūtrālaṃkāra. — ZII, Bd 6, 1928, с.215—225 (автор стихотворной части — Maitreya, комментаторской части — Vasubandhu), и др.; ср.: É.Lamotte. Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa. — MCB IV, 1935—1936, с.151—288. К вопросу о том, какому из Васубандху принадлежат указанные сочинения, см. исследования Э.Фраувальнера, в частности Ph.Buddh. II, 1956, с.350 и сл.

Теоретические взгляды Васубандху подробно рассмотрены Ф.И.Щербатским в Dh., ср. также его переводы фрагментов из "Abhidharma-

kośa'и" в BL II, с.343—349 STh. ("Aṣṭamakośasthānasambaddhaḥ pudgalaviniścayaḥ"); ср. также: L. de La Vallée Poussin. Bouddhisme. Études et matériaux. Vasubandhu et Yaśomitra. Специально логическому аспекту сочинений Васубандху посвящены исследования А.И.Вострикова, см.: A.Vostrikov. Logical Works of Vasubandhu. — BSOS, vol.6, 1934; он же. Logic of Vasubandhu.

50. О "Vādavidhi" и "Tarka-śāstra'е" см. выше. Результаты исследования "Tarka-śāstra'ы", полученные Б.Васильевым и А.Востриковым, подвергнуты сомнению Э.Фраувальнером, см. WZKSOA, Bd 1, 1957, с.143.

51. *Джинендрабуддхи (Jinendrabuddhi)* — см. о нем BL I, с.158, 160, 196, 266, 497—498, 504, 512 и особенно 461 и сл., а также BL II, с.378—383: комментарий Джинендрабуддхи (*Bstan-ḥgyur*, Mdo, vol.115, ff. 34b.6—36a.7) к афоризму Дигнаги (Pramāṇa-samuccaya I, 9) об акте познания и его содержании, о координации между идеями и их объектами и о нашем познании внешнего мира.

52. "Soul Theory of the Buddhists" — см. выше.

53. *Ишварасена (Īśvarasena)* (ок. 580—640 гг. н.э., см.: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.140). — Таранатха сообщает, что именно Ишварасена, увидев, что Дхармакирти превзошел его в понимании трудов Дигнаги, посоветовал своему ученику написать толкование на сочинения Дигнаги. О взглядах Ишварасены см.: E.Steinkellner. Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund. — WZKSOA, Bd 10, 1966, с.73—85.

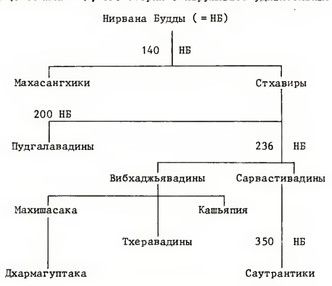
54. О датах жизни Васубандху и Дигнаги см. коммент. 49 и 60.

55. "Maṇi-mekhalai" — тамильская эпическая поэма, относимая к VIII—IX вв. н.э.; важна для изучения древнеиндийских религиозно-философских идей, и в частности буддийских. См.: V.R.Ramachandra Dikshitar. Buddhism in Tamil Literature and History. L., 1930; S.Krishnaswami Aiyangar. The Buddhism of Maṇimekhalai. — Buddhistic Studies. Ed. by B. Ch.Law. Calcutta-Simla, 1931, с.1—25, 675; Материалы по истории индийской философии. М., 1962, с.53 и сл., 65 и сл.

56. *Камалашила (Kamalaśīla*, ок. 740—795 гг. н.э.) — см.: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.141, вопреки мнению, изложенному B.Bhattacharya в предисловии к "Tattvasaṃgraha'е". — GOS, XXX—XXXI. Baroda, (713—763 гг.) — ученик Шантаракшиты (о нем см. ниже), вслед за ним разрабатывавший синкретическую систему, объединявшую идеи мадхьямиков и йогачаров (саутрантико-виджнянавадинский подход к эмпирическому и мадхьямический подход к предельной реальности), автор трех сочинений под общим названием "Bhāvanākrama", а также комментария на "Vṛtti" Шантаракшиты и его "Mādhyamikālaṅkāra Kārikā" (ср.: G.Jha. — GOS, 1937, 1939; санскр. оригинал — GOS, 1926) и др. (см.: A.Kunst. Kamalaśīla's Commentary on Śāntarakṣita's Anumānaparīkṣā of the Tattvasaṃgraha. — MCB, vol.8, 1947). К "Bhāvanākrama'е" см.: AM, Bd 7, 1959, с.230—231; WZKSOA, Bd 5, 1961, с.144; G.Tucci. Minor Buddhist Texts. P.II, 1958; C.Pensa. Il terzo Bhāvanākrama di Kamalaśīla (traduzione). — RSO, 39, 1964, с.211—242; Е.Е.Обермиллер. Камалашила. Бхаванакрама (трактат о созерцании). М., 1963 — факсимиле и предисловие: Санскритская рукопись из Тибета — Бхаванакрама (*Bhāvanākrama*) Камалашилы (*Kamalaśīla*), с.12—22; JGIS, vol.2, 1935, с.1—11, и др. Ср.: S.Ch.Das. Indian Pandits in Tibet. — JBTS, vol.1, 1893, с.2—7

(рассказ Будона о Камалашиле и Шантаракшите); E.S t e i n k e l l n e r. Zur Zitierweise Kamalaśīlas. — WZKSOA, Bd 7, 1963, c.116—150. См. также: Ejima Y a s u n o r i. Kamalaśīla's Proof in the Non-Substantiality of all phenomenal Existence, *Niḥsvabhāvatā*. — "Tōhōgaku", 41, 1971, c.113—101.

57. *Прамана* (pramāṇa) — правильное познание, средство познания, см. BL I, c.59—78, passim; пратьякша (pratyakṣa) — восприятие с помощью чувств, см. BL I, c.146—180, passim (см. также: L.S c h m i t h a u s e n. The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayaḥ. — WZKSOA, Bd 16, 1972, c.153—164, где защищается от критики А.Кунста. — BSOAS, vol.30, 1967, c.420 и сл.) эмендация определения пратьякши, предложенная ранее; см.: L.S c h m i t h a u s e n. Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ, mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. Wien, 1965 /= Osterreichsche Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 247. Bd 1. Abh./: *pratyakṣam svasatprakāśābhrāntārtham* "perception is /the cognition/ that has its own, existent, manifest and non-erroneous object" вместо *pratyakṣam svasatprakāśābhrānto 'rthaḥ*. As.105,8—9; "Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии". Т.1. Новосибирск, 1972, c.113—114; нирвикальпака (*nirvikalpaka*) — чистое чувствование (= *kalpanāpoḍha*), ср. *nirvikalpakajñāna*, *nirvikalpaka-pratyakṣa* и др. при *savikalpaka* = определенное восприятие; противопоставление *nirvikalpaka* и *savikalpaka* отмечено уже в "Nyāyasūtra'е" I, 4; Дигнага отдавал первенство *nirvikalpaka'е* как единственному источнику познания, с помощью которого можно соприкоснуться с "абсолютной реальностью" (*paramārthasat*), с "вещью в себе" (*sva-lakṣana*), см. BL II, c.15—16, passim; Dh., c.18, и др. Подробный анализ различий между неконцептуальным и концептуальным (соответственно -*nirvikalpaka* и *savikalpaka*) восприятием дан у Шаликанатхи (*Śālikanātha*); его теория обнаруживает удивительные схож-



См. также литературу о сектах, приведенную выше.

дения с соответствующей концепцией Кумарилы, хотя онтологические основы *Prābhākara-Mīmāṃsā*'ы иные. См.: L.Schmithausen. Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha. — WZKSOA, Bd 7, с.104—116.

58. ... *абхидхармы сарвастивадинов.* — К определению места сарвастивадинов в филиации буддийских школ см.: A.Bareau. Les sectes bouddhiques: E.Lamotte. Histoire du Bouddhisme Indien, с.571—602 (с литературой вопроса); E.Conze. Buddhist Thought in India, с.119. Схему, отражающую результаты, полученные А.Баро, см. на стр.332.

Сарвастивада принадлежала к числу наиболее популярных буддийских сект в Северной Индии, Кашмире и Центральной Азии. Бо́льшая часть рукописей, найденных в Кашмире и в Центральной Азии, относится именно к сарвастиваде. Значительная часть "Винаи" обнаружена в Гилгите (см.: N.Dutt. Gilgit Manuscripts. Vol.1—3). О литературе сарвастивады (включая публикации текстов) см.: L.Finot. — JAs., 1913, II, с.548—556; A.F.R.Hoernle. Manuscript Remains of Buddhist Literature. Ox., 1916; C.M.Ridding, L. de la Vallée Poussin. A Fragment of the Sanskrit Vinaya Bhikṣuṇīkarmavācanā. — BSOS, vol.1, 1920, с.123—144; E.Waldschmidt. Bruchstücke des Bhikṣuṇī — Prātimokṣa der Sarvāstivādins. Lpz., 1926; H.Härtel. Karmavācana. B., 1956; V.Rosen. Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivadins. B., 1959 (все перечисленные работы содержат тексты из "Винаи"); Akanuma Chizen. Bukkyō kyōten shiron. Nagoya, 1939; Hirakawa Akira. Ritsuzō no kenkyū. Tōkyō, 1960 (анализ фрагментов сарвастивадинской "Винаи" и сравнение с китайской версией); Mayeda Egaku. Genshi bukkyō seiten no seiritsushi kenkyū. Tōkyō, 1964 (к вопросу о принадлежности *агам /Agama/*, из которых состоит китайский канон); J.W. de Jong. Les Sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivadin.— Mélanges L.Renou, 1968, с.395—402, и др. Ср. также: E.Waldschmidt. Reste von Devadatta-Episoden aus dem Vinaya der Sarvāstivādins. — ZDMG, Bd 113, 1963, с.552—558. Суть сарвастивадинской онтологии в следующем: "Сарвастивадины всех направлений согласны в том, что трансцендентный субстрат каждой личности состоит из множественности дхарм, представляющих как бы замкнутый комплекс, на фоне которого вследствие мгновенных проявлений то одних, то других дхарм, группирующихся по определенным законам, образуется данное живое существо, вместе с тем, что оно переживает, т.е. субъект и его объективное, внешнее и внутреннее...", см.: О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии, с.246—247. Хорошую экспозицию основных философских идей и понятий ортодоксальной сарвастивады представляет "Abhidharmadīpa", см.: Padmanabh S.Jaini. Abhidharmadīpa, with Vibhāshāprabhāvṛtti. — "Tibetan Sanskrit Works Series". Vol. IV. Patna, 1959 (издание текста, обнаруженного в 1937 г. в Тибете Рахулой Санкритьяяной, и прозаического комментария к нему, — "Vibhāshāprabhāvṛtti"; время составления этих текстов — между 450 и 550 гг. н.э.; взгляды содержащиеся здесь, весьма близки к взглядам Сангхабхадры, критиковавшего "Абхидхармакошу" в двух своих сочинениях — "Nyāyānusāra" и "Samayapradīpikā").

В Индии Канон сарвастивадинов был написан на санскрите, см.: Yamada Ryūjō. Bongo butten no bunkengaku josetsu. — "Tōhoku daigaku bungakubu nempō". VIII. Sendai, 1957, с.222—410 (Введение

в библиографию санскритской буддийской литературы); ср. любопытное свидетельство Винитадевы (о нем см. ниже) о том, что сарвастивадины пользовались санскритом, махасангхики — пракритом, саммитии — апабхраншей, а стхавиравадины — пайшачи (что находится в соответствии с известными словами Будды, Cullavagga V, 33, 1). Канон сарвастивадинов в полном виде сохранен китайской "Трипитакой". Версия сарвастивадинов о ранней истории буддийской общины содержится в "Чатушпаришат-сутре" (ср. синоптическое издание санскритского текста с параллельными версиями на пали, тибетском и китайском, выполненное Вальдшмидтом в 1957—1962 гг.; сравнительный анализ — 1951 г.; перевод — The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order /Catuṣpariṣatsūtra/, transl. by Ria Kloppenborg. Leiden, 1973, ср. IIJ, vol.18, 1976, с.324—327: J.W. de Jong).

Специально о литературе сарвастивадинов, и в частности об абхидхармической, см.: J.Takakusu. On the Abbhidharma Literature of the Sarvāstivādins. — JPTS, 1905 (здесь же приведен перевод Ф.И.Щербатского из Будона об абхидхармической литературе сарвастивадинов); Anukul Chandra Banerjee. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. Сарвастивадинская "Абхидхарма" состояла из семи трактатов, главным из которых было сочинение "Jñānaprasthāna" (см.: A.Ch.Banerjee. Sarvāstivāda Literature, с.51—75) и целая комментаторская литература к этому трактату — "Mahāvibhāṣā". О сарвастиваде в ее философско-религиозном аспекте см.: Yamakami Sogen. Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912; О.О.Розенберг. Проблемы...; Th.Stcherbatsky. Dh.; T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism, с.66 и сл., 170 и сл., 184 и сл.; Sasaki Genjun H.Abidatsuma shisō kenkyū. Bukkyō jitsuzairon no rekeshi-teki hihan-teki kenkyū. Tōkyō, 1959 (2-е изд.) /Исследование философии "Абхидхармы"; историческое и критическое исследование буддийского реализма/; E.Frauwallner. Abhidharma-Studien I—V.. — WZKSOA, Bd 7, 1963, с.20—36; Bd 8, 1964, с.59—99; Bd 15, 1971, с.69—121; Bd 16, 1972, с.96—152; Bd 17, 1973, с.97—121 (в связи с данной темой особое значение имеет заключительная часть этого весьма важного исследования — Abhidharma — Studien V: Der Sarvāstivādaḥ. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie); ср. также работы L. de La Vallée Poussin'а, S.Lévi, U.Wogihara'ы, R.Kimura'ы, N.Dutt'а и др.).

58а. Стхирамати (*Sthiramati*) — ср.: V.V.Gokhale. Fragments of Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya in the Patna collection of Tibetan Manuscript materials. — "Journal of the University of Poona", vol. 27, 1968, с.175—179.

59. Шанкарасвамин (*Śaṅkarasvāmin*) — буддийский автор, живший между 500 и 560 гг. н.э. (см.: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.140), был учеником Дигнаги, составил краткий конспект логики своего учителя (этот конспект был прокомментирован Куйдзи), см.: О.О.Розенберг. Проблемы..., с.40, 61; BL I, с.33, 54, 215; II, 170. Относительно авторства "Ньяяправеши" см.: G.Tucci. Is the Nyāyapraveśa by Dignāga? — JRAS, 1928; он же. Animadversiones Indicae. 8. Śaṅkarasvāmin, Śivasvāmin and Gopadatta. — "Festschrift Moriz Winternitz". 1933, с.242 и сл.; M.Tubianskij. On the authorship of Nyāyapraveśa. — "Bulletin de l'Académie des Sciences". 1926, 6 ème serie, t.20, № 9, с.975—982. "Ньяяправеша" отражает промежуточный этап в развитии логики (после Дигнаги и до

Дхармакирти). Шанкарасвамина, ученика Дигнаги, не следует смешивать с одноименным наяиком (ок. 720 /730/ — ок. 780 /790/), который мог быть автором трех сочинений — "Nyāyabhāṣyaṭīkā", "Kṣaṇabhaṅgasiddhidūṣaṇam" и "Īśvarasiddhiḥ" (два последних труда — непосредственный ответ ньяи в связи с критикой в ее адрес со стороны Дхармакирти). См.: E. Steinkellner. On the Date and Works of the Naiyāyika Śaṅkarasvāmin. — WZKSOA, Bd 21, 1977, с.213—218.

60. *Дигнага (Dignāga, Diṅnāga)* — величайший из буддийских логиков. Время его жизни вычисляется теперь более или менее точно, учитывая даты Васубандху-старшего (400—480) и Дхармапалы (*Dharmapāla*) (≈ 530—561 гг.). Как известно, Дигнага упоминает Васубандху по имени и критикует его взгляды, отвергая их, во всех главах "Праманасамуччаи" (кроме того, Дигнага написал комментарии к "Vādavidhi" и "Vādavidhāna" Васубандху). Об отношении Дигнаги к Васубандху см.: E. Frauwallner. — WZKSOA, Bd 1, 1957, с.110 и сл. Дхармапала же был автором комментария к "Ālambanaparīkṣā'е" Дигнаги. Следовательно, Дигнага жил позже Васубандху и раньше Дхармапалы.

Дальнейшее уточнение хронологии может быть достигнуто за счет выяснения отношений во времени между Дигнагой и Бхартрихари (*Bhartṛhari*): в конце 5-й главы "Прамана-самуччаи" Дигнага приводит два стиха из "Vākyapadīya" Бхартрихари (II v.160 и 157); кроме того, "Traikālyaparīkṣā" предполагает существование "Prakīrṇa'ы" Бхартрихари. Таким образом определяется, что Бхартрихари жил до Дигнаги (и до Дхармапалы, написавшего комментарий к "Prakīrṇa"). На основании же упоминания ряда имен в "Vākyapadīya'е" устанавливается с достаточной точностью, что Бхартрихари жил между 450 и 510 гг. Исходя из всех этих соображений, можно предполагать, что Дигнага жил между 480 и 540 гг. См.: E. Frauwallner. Landmarks, с.134 и сл.; H.R. Rangaswamy Iyengar. Bhartṛhari and Diṅnāga. — JBBRAS, N.S., vol. 26, 1951, с.147—149.

О Бхартрихари см. также: Hajime Nakamura. Tibetan Citation of Bhartṛhari Verses and the Problem of his Date. — SIB. Kyōto, 1955, с.122—136; он же. Bhartṛhari the Scholar. — IIJ, vol.4, 1960, с.282—305 (английский перевод соответствующей части из исследования того же автора — Kotoba no Keijijogaku. Tōkyō, 1956, с.141—181 /"Метафизика языка"/); D.S. Ruegg. Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P., 1959, с.57 и сл.; он же. — IIJ, vol.4, 1960, с.177; S. Lienhard. Einige Bemerkungen über Śabdabrahman und Vivarta bei Bhavabhūti. — "Festschrift E. Frauwallner", 1968—1969, с.215—219 (в связи с лингвистической философией Бхартрихари); G. Sastri. Monism of Bhartṛhari. — Там же, с.319—322 (сопоставление монизма Бхартрихари и Шанкары); K.A. Subramania Iyer. Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of rfe Ancient Commentaries. Poona, 1969, K.V. Abhyannar, V.P. Limaye. Bhartṛhari's Mahābhāṣyadīpikā, Āhnika 6—7. — ABORI, vol.50, 1969, с.189—312; A. Aklujkar. Nakamura on Bhartṛhari. — IIJ, vol.13, 1971, с.161—175; он же. The Autorship of the Vākyapadiya-Vṛtti. — WZKSOA, Bd 16, 1972, с.181—198; W. Rau. Die handschriftliche Überlieferung des Vākyapadīya und seiner Kommentare. München, 1971; см. рецензию: G.B. Palsule. — IIJ, vol.16, 1975, с.304—307, и др. Из общих пособий см. также: E. Frauwallner. — Phil. Buddh. II, 1956, недавно появились новые переводы Бхартрихари на русский язык, см.: Индийская лирика II—X веков. Перевод с

пракрита и санскрита Ю.Алихановой и В.Вертоградовой. М., 1978 (Три шатаки); ср.: О.Ф.Волкова. "Вайрагья" у Бхартрихари. — КСИНА, LVII, 1961, с.21—24, и др. Следует подчеркнуть, что фигура Бхартрихари в последние годы привлекает особое внимание и лингвистов, и философов, и литературоведов. Особое значение имела правильная интерпретация учения Бхартрихари о нереальности (*asatya*) слов, обнаружившая далеко идущие аналогии в современной концепции предложения и связей составляющих его членов. См.: J.Brough. Some Indian Theories of Meaning. — "Transactions of the Philological Society". L., 1953, с.161—176 (ср.: он же. Theories of General Linguistics in the Sanscrit Grammarians. — Там же, 1951, с.27—46); P.C.Chakravarti. The Philosophy of Sanscrit Grammar. Calcutta, 1930 (Ch.IX. Grammar in Other Systems of Thought); M.Biardeau. Théorie de la connaissance..., 1964, и др.; ср. также: В.Н.Топоров: О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков. — КСИНА, LVII, 1961, с.128—129.

К биографии Дигнаги см. также: Tāranāthae de doctrinae Buddhicae in India propagatione narratio. Contextum Tibeticum ed. A.Schiefner. Petropoli, 1868 (см.: A.Schiefner. Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt. SPb., 1869); Bu-ston. History of Buddhism (Chos-ḥbyuṇg). P. 1—2. Lpz., 1931—1932. MKB, Hf.18—19 (P.1. The Jewelry of Scripture. Transl. from Tibetan E.Obermiller. With an Introduction by Th. Stcherbatsky; P.2. The History of Buddhism in India and Tibet. Transl. from Tibetan by E.Obermiller); S.C.Vidyabhusana. Life of Diṅnāga. — JMS, 1899; E.Frauwallner. Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. — WZKSOA, Bd 3, 1951, с.83—164.

Труды Дигнаги по логике и теории познания: 1) "Pramāṇa-samuccaya" /тиб. пер. № 4203—4204 в.: A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons — Bkaḥ-ḥgyur и Bstan-ḥgyur. Изд. H.Ui, M.Suzuki, Y.Kamakura, T.Tada. Sendai, 1934; H.R.Rangaswami Iyengar. Diṅnāga's Pramāṇa Samuccaya (Chapter I), with Vṛtti, Ṭīkā and Notes Edited and Restored into Sanskrit. Mysore, 1930; ср. также фрагменты: BL II, с.377—378 (Pramāṇasamuccaya I, 9); E.Frauwallner. Phil. Buddh. II, с.1393—394 (Pramāṇasamuccaya I, 11—13); Masaaki Hattori. Pramāṇasamuccaya I, § 3: Nyāyamatavicāra. English Translation with Annotation. — MIK, № 3, 1962, с.7—18; Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanscrit fragments and the Tibetan versions. Translated and annotated by Masaaki Hattori. Cambridge. Massachusetts, 1968 / = Harvard Oriental Series, vol.47/, ср.: E.Steinkellner. — WZKSOA, Bd 15, 1971, 222—224, и др./; 2) "Nyāyamukha" (в китайском переводе, № 1628—1629 "Трипитаки" в издании J.Takakusu и K.Watanabe. Tōkyō, 1924 — 1929; ср. также: Bunyiu Nanjio. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Ox., 1883); 3) "Hetumukha", 4) "Hetvābhāsamukha", 5) "Hetucakraḍamaru" (тиб. пер. № 4209); 6) "Ālambanaparīkṣā" (см.: Examen de l'objet de la connaissance /Ālambanaparīkṣā/. Textes tibétain et chinois et traduction des stances et du commentaire. Élargissements et notes d'après le commentaire tibétain de Viṅītadeva par Susumu Yamaguchi en collaboration avec Henriette Meyer. — JAs., t.CCXIV, № 1, 1929, с.1—66; Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläute-

rungen, von E.Frauwallner. — WZKM, Bd 37, 1930, с.174—194); кроме того, Дигнаге принадлежит ряд полемических сочинений и комментариев, ср.: "Vaiśesikaparīkṣā", "Nyāyaparīkṣā", комментарии к "Vādavidhi" и "Vādavidhāna" Васубандху и др. J-ching в своем сочинении "Nan hai ki kouei nei fa tchouan" пишет о том, что "каждый, кто стремится отличиться в логике, вдумчиво изучает восемь работ Дигнаги", и дает их перечень:

1. Kouan san che louen = Traikālyaparīkṣā (санскритские названия предположительны).
2. Kouan tsong siang louen = Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā.
3. Kouan king louen = Ālambanaparīkṣā.
4. Yin men louen = Hetumukha.
5. Sseu yinmmen louen = Hetvābhāsamukha.
6. Li men louen = Nyāyamukha.
7. Ts'iu che chö louen = Upādāyaprajñaptiprakaraṇam.
8. Tsi leang louen = Pramāṇasamuccaya.

См.: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 3, 1959, с.139 и сл. Можно предполагать, что наиболее ранний вариант логической теории Дигнаги представлен в небольшом, но весьма важном по своим результатам трактате "Hetucakraḍamaru", иногда называемом также "Hetu-cakra-samarthana" ("Разъяснение матрицы возможных оснований") или просто "Hetu-cakra" ("Матрица оснований") (ср. тиб. Phyogs-chos-khor-lo = санскр. *pakṣa-dharma-cakra* — так Dandhar Lha ramba называет "Hetu-cakra'у", см. BL II, с.213; *pakṣa-dharma* "меньшая посылка" часто употребляется как синоним *hetu*). В нем, в частности, рассматривается такая важная проблема, как логические ошибки (о классификации их в ньяе см.: S.Stasiak, Fallacies and Their Classification According to the Early Hindu Logicians. — ROr., t.6, 1929, с.191—198; ср. также: L.Schmithausen. Maṇḍanamiśra Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre. — Österreich. Akad. Wiss. Sitzungsberichte, Bd 247. 1, Abhandl. Wien, 1965). Есть сведения, что издание этого сочинения с переводом и комментарием Bstan-dar Lha-rampa было подготовлено А.И.Востриковым для Bibl. Buddh. О "Hetu-cakra'e" см.: BL I, с.321; II, с.171, 179, 213. "Hetumukha" хронологически следует за "Hetucakra"; в этом трактате Дигнага в соответствии со своими общими теоретическими идеями модифицирует тот взгляд на буддийскую диалектику, который сложился у Васубандху в его "Vādavidhi".

В дальнейшем творчестве Дигнаги (между "Nyāyamukha" и "Pramāṇasamuccaya") его интересы существенно меняются: от вопросов диалектики он переходит к общей теории познания, сосредоточиваясь, в частности, на проблеме "отбрасывания" имени (учение об *apoha*'е). Синтезом логических взглядов Дигнаги явилось его гениальное сочинение "Pramāṇa-samuccaya" — о средствах правильного познания (видимо, оно было последним из написанного Дигнагой). Для эволюции взглядов Дигнаги и хронологического упорядочения его сочинений немалое значение имеют и те труды, которые не связаны с логическими задачами. Ср. "Traikālyaparīkṣā'у", в которую включены стихи Бхартрихари и некоторые идеи школы йогачаров; такого же рода взгляды встречаются в "Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgraha" (тиб. версию и пер. санскр. текста см. в ст.: G.Tucci. — JRAS, 1947, с.53—75; ср. также: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 3, 1959, с.140 и сл.) и в "Yogāvatāra". Переход к саутрантическим позициям и к логической проблематике мож-

но проследить на таких сочинениях, как "Hastavālaprakaraṇa", "Marmapradīpa", "Upadāyaprajñaptiprakaraṇa", "Ālambanaparīkṣā" (об идентификации последнего текста см.: E. F r a u w a l l n e r. Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-Sroṅ-Lde Btsan's. — WZKSOA, Bd 1, 1957, c.95—103; ср.: M. L a l o u. Les textes bouddhiques au temps de Khri-sroṅ-lde-bcan. — JAs., t.241, 1953, c.313—353).

О Дигнаге, его сочинениях и взглядах помимо уже указанной литературы см.: S.C. V i d y a b h u s a n a. Dinnāga and His Pramāṇa-samuccaya. — JASB NS, vol.1; о н ж е. The Philosopher Diṅnāga, a Contemporary of the Poet Kālidāsa. — JBTS'I, vol.4, № 4; G. T u c c i. Is the Nyāyapraveśa by Dignāga? — JRAS, 1928; о н ж е. Buddhist Logic before Diṅnāga. — JRAS, 1929, c.451—488; о н ж е. The Nyāyamukha of Dignāga, the Oldest Buddhist Text on Logic, after Chinese and Tibetan Materials. — MKB. Hf.15. Heidelberg, 1930; E. F r a u w a l l n e r. Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāgas. — WZKM, Bd 36, 1929, c.136—139; о н ж е. Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārtikam. — WZKM, Bd 40, 1933, c.303—304; о н ж е. Dignāga und anderes. — Festschrift Moriz Wintermitz, 1933, c.237—242; о н ж е. Dignāga, die Entwicklung eines indischen Philosophen. — "Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität". Halle-Wittenberg, Jg.10, 1961, c.1410—1412; о н ж е. Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā. Wien, 1969 (о полемике Дигнаги против мимансы см: "Pramāṇasamuccaya" I, 36 и сл.; II, 47—52); K a t a g a w a H i d e n o r i. A Study of a Short Philosophical Treatise Ascribed to Dignāga. — SIS, vol.5, 1957, c.126—137 (о теории *vijñaptimātratā*, об авторстве философского трактата "Ch'ü-yin-chia-she-lun", переведенном I-ching'ом, ср.: Taishodaizokyo 1622, т.31, c.885—887); H a t t o r i M a s a a k i. Dignāga's Theory of Direct Knowledge.— An Annotated Translation of Pramāṇasamuccaya. Chapter I. — BUOP, Series C, vol.7, 1959; о н ж е. Dignāga's Criticism of the Sāṃkhya Theory of Perception. — BUOP, Series C, vol.8, 1960 (изд. и пер. фрагмента "Pramāṇasamuccayavṛtti", посвященного теории восприятия в санкхье); о н ж е. Dignāga's Criticism of the Mīmāṃsaka Theory of Perception. — JIBS, vol.9. 1961, c.724—711; о н ж е. Dignāga. On Perception (= HOS, 47, 1968); о н ж е. Praśastapāda and Dignāga. A Note on the Development of the Vaiśeṣika Theory of *anumāna*. — WZKSOA, Bd 16, 1972, c.169—180 (о цитировании Дигнагой в 3-й главе "Pramāṇasamuccaya" определения *hetu* из одного трактата, вышедшего из школы вайшешиков; о зависимости Дигнаги от некоторых идей санкхьи см. выше); "Rgyan-Drug Mchog-Gñis". Gangtok, 1962; G. O b e r h a m m e r. Der Sābhāvika-sambandhu, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik. — WZKSOA, Bd 8, 1964 и сл. (об экстенсиональной логике в связи с Дигнагой); R.S.Y. C h i. Buddhist Formal Logic. Part 1: A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa. L., 1969 (ср. рец. — J.W. de Jong), и др.

К Дигнаге и его трудам постоянно обращается Ф.И.Щербатской в BL и в ТПЛБ; ср.: о н ж е. Dignāga's Theory of Perception. — JTU, vol.VI—VII, 1930, c.89—130.

61. *Дхармапала (Dharmapāla)* (ок. 530—561 гг., см.: E. F r a u w a l l n e r. Landmarks. — WZKSOA, Bd 5, 1961, c.132; H. U i. Indotetsugaku kenkyū. V. Tōkyō, 1929, c.128—130; N. P e r i. A propos de la date de Vasubandhu. — BEFEO, t.11, 1911, c.383 и сл.) — знаменитый учитель йогачаринов, ученик Дигнаги, одно время настоятель монасты-

ря в Наланде. О взглядах Дхармапалы можно судить по "Vijñaptimātratāsiddhi" Hiuan-tsang'a (см.: La Siddhi, traduite et annotée par L. de La Vallée Poussin. Vol.1—2, 1928—1930; индексы — 1948; ср.: K i z o w I n a z u. Vijñapti-mātratā Doctrine as a Systematical Explanation of Bodhisattva's Life. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", 41, 1968, с.996—992). Дхармапала (и Чандракирти) сделал перевод (вероятно, первой половины) сочинения Арьядевы (*Ārya Deva*) "Catuḥ-śataka" (или просто "Śataka"), утерянного, исключая фрагменты, в оригинале, но полностью сохранившегося в тиб. версии (по которой впоследствии был реконструирован и санскр. текст), см.: T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy of Buddhism, с.92—93; K a j i y a m a Y ū i c h i. Shōben, Anne, Gohō. — "Mikkyō Bunka", 64—65, 1963, с.159—164 (Бхававивека, 500—570. Дхармапала); о н ж е. B h ā v a v i v e k a, Sthiramati and Dharmapala. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, с.193—203. О труде Арьядевы см.: Catuḥśatakā by Ārya Deva, ed; by Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri. — MASB, vol.3, 1914, № 8, с.449—514; V.B h a t t a c h a r y a. The Catuḥśataka of Āryadeva, Sanskrit and Tibetan Texts... reconstructed and ed. P.II. Calcutta, 1931; G.T u c c i. Studi Mahāyānici I. La versione cinese del Catuḥśataka di Aryadeva confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana. — RSO, X, 1923—1925, с.521—590; E.F r a u w a l l n e r. — Phil. Buddh. II, с.218 и сл.; ср. также: P.L.V a i d y a. Étude sur Āryadeva et son Catuḥśataka. P., 1923; L. d e L a V a l l é e-P o u s s i n. A propos du Cittaviśuddhiprakarana d'Āryadeva. — BSOS, vol.6, 1931, с.411—416; о н ж е. Le Nirvāna d'après Āryadeva. — MCB I, 1932, с.127 и сл., и др.

62. *Дхармоттара (Dharmottara)* (ок. 750—810 гг., см.: E.F r a u w a l l n e r. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.146—147) — выдающийся буддийский логик, автор толкований на сочинения Дхармакирти по логике (ср. комментарии к "Nyāyabindu" и к "Pramāṇaviniścaya") и оригинальных трактатов /ср. "Pramāṇaparīkṣā" — об источниках познания; "Apohanāmaprakaraṇa" — об отрицательном (или относительном) смысле слова ("отбрасывание" имен); "Paralokasiddhi" — о возможности будущей жизни; "Kṣaṇabhaṅgasiddhi" — о расчленении (представлений) на моменты/. Продолжая линию Дигнаги и Дхармакирти, Дхармоттара сосредоточивал свое внимание на ряде наиболее существенных проблем буддийской философии и логики. Не исключено тем не менее, что в некоторых вопросах Дхармоттара занимал позицию, противоположную Дхармакирти. Во всяком случае, в поздних тибетских источниках (проанализированных в кн.: В.П.В а с и л ь е в. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч.1. Общее обозрение. СПб., 1857, с.390) можно заметить различие в позициях между толкователями Дхармакирти и Дхармоттары. О комментариях Дхармоттары см. выше; его оригинальные сочинения см. в Данджуре; см. также издание "Apohaprakaraṇa" и описание личности Дхармоттары: E.F r a u w a l l n e r. — Beitrage zur Apohalehre II. Dharmottara. — WZKM, Bd 44, 1937, с.233—287 (ср. также: E.S t e i n k e l l n e r. Der Einleitungsvers von Dharmottaras Apohaprakaraṇam. — WZKSOA, Bd 20, 1976, с.123—124); о н ж е. Dharmottaras Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ (Text und Übersetzung). — WZKM, Bd 42, 1935, с.217—258; перевод "Paralokasiddhi", см.: G.N.R o e r i c h. Paralokasiddhi. — "Indian Culture", vol.15, 1948—1949, с.235—240 (=Ю.Н.Р е р и х. Избранные труды. М., 1967). О нем самом см. также ТПЛБ I, с.XXX и сл., ТПЛБ II, passim, и во "Введении" (ниже).

63. *Девендрабуддхи (Devendrabuddhi)* (ок. 630—690 гг., см.: E.Frauwallner. Devendrabuddhi. — WZKSOA, Bd 4, 1960, 119—123 /собрание фрагментов из комментария Девендрабуддхи к "Pramānavārttika" Дхармакирти/; он же. Landmarks... — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.145). Судя по дате жизни, Девендрабуддхи не мог быть непосредственным учеником Дигнаги. О Девендрабуддхи см. также: E.Frauwallner. — WZKSOA, Bd 4, 1960, с.119—123.

64. *Абхинавагупта (Abhinavagupta)* (X—XI вв.) — крупнейший древнеиндийский теоретик искусства, тантрический мыслитель, представитель школы северного (кашмирского) шиваизма, автор "Абхинавабхарати" (комментарий к "Натьяшастре" Бхараты), "Дхваньялокалочаны" (комментарий к "Дхваньялоке" Анандавардханы), "Тантралоки", "Парамартхасары", "Пратьябхиджнявимаршини". О нем см.: R.Gnoli. The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. Roma, 1956 (2nd ed. — Varanasi, 1968); K.Ch.Pandey. Comparative Aesthetics. Vol.1. Indian Aesthetics. Varanasi, 1959 (2nd ed.); он же. Abhinavagupta: an Historical and Philosophical Study. Varanasi, 1963 (2nd. ed.; 1st ed. — Benares, 1935; фундаментальный труд); Ю.М.Алиханова. Вступительная статья к разделу "Индия" в кн.: "Музыкальная эстетика стран Востока". М., 1967, с.39 и сл.; J.C.Wright. Vṛtti in the Daśarūpakavidhānādhyāya of the Abhinavabhāratī; a study in the history of the text of the Nāṭyaśāstra. — BSOAS, vol.26, 1963, с.92—118; J.L.Masson, M.V.Patwardhan. Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics. Poona, 1969 (исследование, основанное на сделанном обоими авторами переводе "Dhvanyālokalocana"), ср.: H.-O.Fistel. — OLZ, 1974, № 7—8, с.393—396 и др. Ср. еще: Hymnes de Abhinaragupta. Traduits et commentés par Lilian Silburn. O., 1970; R.Gnoli (trad.). Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta. Torino, 1972 и др.

65. *Анандавардхана (Ānandavardhana)* (X в.) — великий теоретик искусства, автор "Дхваньялоки", оказавший исключительное влияние на поэтику в Индии и в Европе (в XX в.). Как поэт Анандавардхана известен по его "Девишатаке". Кроме того, утрачены две его большие поэмы — "Арджуначарита" и "Вишамабаналила" (последняя на махараштри). Та же судьба постигла и философские сочинения Анандавардханы: помимо уже упоминавшегося комментария на разбор Дхармоттарой "Праманавинишчаи" Дхармакирти остается известным лишь по названию и другой трактат — "Tattvaloka". Об Анандавардхане кроме курсов древнеиндийской поэтики см. (P.V.Kane, S.K.De и др.); Ф.И.Щербатской. Теория поэзии в Индии. — ЖМНП, 1902, ч.341, с.299—329; H.Jacobi. Ānandavardhana's Dhvanyāloka. — ZDMG, Bd 56, 1902; K.Goda Varma. Different autorship of the kārikāgrantha and the vṛttigrantha of Dhavanyāloka. — "New Indian Antiquary", vol.5, 1943, с.256—272; K.Krishnamoorthy. Autorship of the Dhavanyāloka and Ānandavardhana's date and works. — IHQ, vol.24, 1948, с.180—194, 300—311; он же. Essays in Sanskrit criticism. Dharwar, 1964; Ю.М.Алиханова. — ПТЛЭВ, 1964, с.20—34; она же. Дхваньялока Анандавардханы и его учение о поэзии. — Анандавардхана. Дхваньялока ("Свет дхвани"). Пер: с санскр. введ. и коммент. Ю.М.Алихановой. М., 1974 (здесь же указаны издания текста и литература вопроса); П.А.Гринцер. — ПТЛЭВ, 1964, с.35—61, и др.; см. также ниже.

66. *Чандрагомин (Candragomin)* — выдающийся древнеиндийский язы-

ковед, видимо современник Дхармакирти. См.: И.П.Минаев. Чандрагомин. — ЗВОРАО. СПб., т.2, вып.3—4, 1888, с.276—277; он же. Послание к ученику. Сочинение Чандрагомина. — ЗВОРАО. СПб., т.4, вып.1—4, 1889, с.29—52; B.Liebich. Cāndra-Vyākaraṇa. Die Grammatik des Candragomin. Sūtra, Uṇādi, Dhatupāṭha. — AKM, Bd 11, № 4, Lpz., 1902; он же. Candra-Vṛtti. Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra. — AKM. Bd 14. Lpz., 1918; он же. NGGW, 1895, с.310 и сл.; он же. WZKM, Bd 13, с.308 и сл.; он же. Das Datum des Candragomin und Kalidasas. — "Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur", Bd 81, 1903, IV Abteilung. Orientalisch-sprachwissenschafftliche Sektion; S.K.Belvalkar. Systems of Sanskrit Grammar. Poona, 1915; L.Renou. La Durghatavṛtti de Śaraṇadeva. Vol.1, Fasc.1. P., 1940; S.Lévi. La date de Candragomine. — BEFEO, t.6, с.152; K.C.Chattorji (ed.). Chāndravyakaraṇa of Candragomin. P 1—2. Poona, 1953—1961; R.Birwé. Ist candragomin der Verfasser der *Candra-Vṛtti?* — Mélanges L.Renou. 1968, с.126—142; Candragomins Lokānandanāṭaka. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt. Wiesbaden, 1974, и др.

67. *Шура (Śūra)* — о нем см.: О.Ф.Волкова: Предисловие в кн.: Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. М., 1962 (там же соответствующая литература). Ср. также: H.Zimmermann. Die Subhāsita-ratna-karaṇḍaka-kathā (dem Āryasūra zugeschrieben) und ihre tibetische Übersetzung. Ein Vergleich zur Darlegung der Irrtumsrisken bei der Auswertung tibetischer Übersetzungen. Wiesbaden, 1975 (ср. IIJ, vol.18, 1976, с.316—320; J.W. de Jong).

68. Правдоподобно мнение Э.Фраувальнера, согласно которому Дхармакирти *(Dharmakīrti)* жил между 600 и 660 гг. н.э. Заслуживает внимания тот факт, что Hiuan-tsang, покинувший Индию в 644 г., не упоминает Дхармакирти, хотя он пишет обо всех сколько-нибудь известных индийских буддийских учителях. Зато I-ching, проживший в Наланде *(Nālandā)* с 675 по 685 г., в своем сочинении "Nan hai ki kouei nei fa tchouan" пишет, что Дхармакирти развил логику после Дигнаги. Разделяя буддийских мудрецов на давних, средних, недавних и настоящего времени, он причисляет Дхармакирти к недавним. См.: E.Frauwallner. Landmarks. — WZKSOA, Bd 5, 1961, с.137; соображения, объясняющие, почему Hiuan-tsang не упоминает Дхармакирти, кажутся довольно искусственными, см.: R.Sānkṛtyāyana. Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Śāntarakṣita. Ed. by R.Sānkṛtyāyana. — Appendix to JBORS, vol.21—22; к хронологии см. еще: H.R.Diwekar. Bhāmaha, Bhaṭṭi and Dharmakīrti. — JRAS, 1929, с.825—841. К китайским источникам, упомянутым выше, см.: Hiuan-tsang. Tch'eng wei che louen (кит. оригинал, T.1585); L. de la Vallée Poussin. Vijñaptimātratāsiddhi, la Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée (Buddhica, Première Sèrie: Mémoires-Tome I & V). P., 1928—1929; St.Julien. Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde par Hoeï-li et Yen-thsong. — VPB. Vol.1. P., 1853; он же. Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-thsang. — VPB. Vol.2—3. P., 1857—1858; Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World. Transl. from the Chinese of Hiuen Tsiang by S.Beal, 1884; The Life of Hiuen-tsiang by the Shamans Hwai li and Yen-tsing, with a Preface Containing an Account of the Works of I-tsing by S.Beal, 1885 (new ed. — 1911);

Th. W a t t e r s. On Yuan Chwang's Travels in India (629—645 A.D.). L., 1904—1905; J. T a k a k u s u. A Record of the Buddhist Religion As Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671—695) by I-Tsing. Ox., 1896.

В трудах Будона и Таранатхи содержится биография Дхармакирти, но индийская традиция в них довольно сильно искажена. О Дхармакирти см. также: Rgyan-Drug Mchog-Gñis, 1962; K.B. P a t h a k. Dharmakīrti and Śaṃkarācārya. — JBRAS, vol. 18, с.88 и сл.; Ф.И.Щербатской, ТПЛБ I, с.XXIII и сл., и др.

С творчеством Дхармакирти по традиции связывают семь сочинений по логике. Число "семь" в данном случае канонично; кроме семи книг сарвастивадинской "Абхидхармы" ср. семь книг, составляющих "Прашастападабхашью" вайшешиков, семь сочинений Мани, семь великих мудрецов в Греции и т.п. В буддийской традиции к отмеченности семи ср.: семь будд *(Vipassin, Sikhin, Vessabhū, Kakusandha, Kanakamuni, Kassapa, Sakyamuni)*, семь благих дхарм, семь элементов просветления, семь состояиий сознательной жизни, семь ступеней обряда и т.п.

Из изданий и переводов произведений Дхармакирти, а также комментариев к ним см.: Pramāṇavārttika ("Об источниках познания", комментарий к Pramāṇasamuccaya Дигнаги) — The Pramāṇavārttikam by Ācarya Dharmakīrti. Ed. by R.Sāṅkṛtyāyana. — App. to JBORS, vol.24, 1938; Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam with a Commentary of Manorathanandin. Ed. by R.Sāṅkṛtyāyana. — App. to JBORS. vol.24. Patna, 1938—1940; R. G n o l i. The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary. Text and Critical Notes. — SOR, XXIII, 1960; Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaraguptaḥ (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam), Deciphered and Edited by Tripiṭakāchārya R.Sāṅkṛtyāyana. — TSWS. Vol.1. Patna, 1953 (Indices. 1957); Ācāryadharmakīrteḥ pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛttyā, karṇakagomiviracitayā taṭṭīkayā ca sahitaṃ rāhulasāṅkṛtyāyanena sampūritaṃ sampāditañ ca. Allahabad, 1943 (комментарий Кариакагомина к автокомментарию к первой главе "Pramāṇavārttikam"); ср. также: Pramāṇavārttikakārikā. Ed. by Yūsho Miyasaka. — Acta Indologica. Vol.2, 1972, с.1—206; Hetubindu ("О логическом основании"). — Dharmakīrtis Hetubinduḥ. I. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit Text; II. Übersetzung und Anmerkungen. Von E.Steinkellner. Graz — Wien — Köln, 1967 (ср. также рецензию: IIJ, vol.12, 1970, с.61 и сл. /T.Vetter/); ср. также: Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the Sub-commentary Entitled Āloka of Durveka Miśra. Ed. by Pandit Sukhlalji Sanghavi and Muni Shri Jinavijayaji. — GOS, № 113. Baroda, 1949 (в приложении — попытка реконструкции текста "Hetubindu");

"Vādanyāya" — Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Sāntarakṣita. Ed. by R.Sāṅkṛtyāyana. — App. to JBORS, vol.21—22, 1935—1936;

"Sambandhaparīkṣā" ("О логической связи") — Dharmakīrti's Sambandhaparīkṣā. Text und Übersetzung, von E.Frauwallner. — WZKM, Bd 41, 1934, с.261—300 (тибетский текст с санскритскими фрагментами);

"Saṃtānāntarasiddhi" ("Объяснение различия в синтезе представлений") — Тиб. пер. сочинений "Saṃtānāntarasiddhi" Dharmakīrti и "Saṃtānān tarasiddhiṭīkā" Vinītadeva вместе с тибетским толковани-

ем, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой. Изд. Ф.И.Щербатской, 2 Fasc. — Bibl. Buddh. XIX. Пг., 1916.

Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности, с толкованием Винитадева. Пер. с тиб. Ф.И.Щербатского. Пг.; 1922. /"Svārthānumāna-Pariccheda" — Dalsukhbhai Malvaniya. Svārthānumāna-Pariccheda by Dharmakīrti. — HVNRSS, vol.2. Banaras, 1960/.

"Nyāyabindu" ("Капля логики") — Nyāyabindu, буддийский учебник логики, сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā, сочинение Дхармоттары, издал Ф.И.Щербатской. Fasc.1. — Bibl. Buddh. VII. Пг., 1918 (санскр. текст); Nyāyabindu, буддийский учебник логики, сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā, сочинение Дхармоттары. Тибетский перевод издал с введением и примечаниями Ф.И.Щербатской. Fasc.1—2. СПб., 1904 /ср. дальнейшие комментарии — Nyāyabinduṭīkāṭippaṇi (толкование на сочинение Дармоттары Nyāyabinduṭīkā). Санскр. текст с примеч. издал Ф.И.Щербатской. Fasc.1. — Bibl. Buddh. XI; Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa (Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu). Ed. by Paṇḍita Dalsukhbhai Malvania. — TSWS, vol.2. Patna, 1955; L. de La Vallée Poussin. — Calcutta, 1903—1913 (текст тибетского перевода комментария к "Nyāyabindu", написанного Винитадевой, и указатели — Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara. I. Sanscrit-Tibetan Index. II. Tibetan-Sanskrit Index. Compiled by E.Obermiller. — Bibl.Buddh. XXIV—XXV. 1927—1928; эти индексы заменили собой старый указатель, см.: S.Ch.Vidyabhusana. Nyāyabindu: a Bilingual Index of Sanskrit and Tibetan Words. — Bibl. Ind. Calcutta, 1917/; Ф.И.Щербатской. ТПЛБ I, с.1—192 (пер. "Nyāyabindu" и "Nyāyabinduṭīkā'и", см. выше); он же. BL II, с.1—253, ср. там же, с.433—438: Corrections to the texts of the Nyāyabindu, Nyāya-bindu-ṭīkā and Nyāya-bindu-ṭīkā-Tippaṇi printed in the Bibliotheca Buddhica; M.Watanabe. — "Bukkyō daigaku kōza", 1934, "Chizan Gakuhō", № 9, с.96 и сл., № 10, с.81 и сл., № 11, с.142 и сл., и № 13, с.129 и сл. 1935—1939 (неполный яп. пер.); The Nyāyabindu of Śrī Dharmakīrti with a Sanskrit Commentary of Śrī Dharmottarāchārya. Ed. by Chandraśekhara Śāstri. Benares, 1954. О рукописях "Nyāyabindu", легших в основу изданий этого текста, исчерпывающие сведения см.: J.W. de Jong. — IIJ, vol.3, 1960, с.151—153.

Эти сочинения Дхармакирти, как и его наставление о научных диспутах "Codanānāmaprakaraṇa" и о достоверности познания "Pramāṇaviniścaya" (Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ. I. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung. Von T.Vetter. Wien, 1966 /ср. рецензию: E.Steinkellner. — IIJ, vol.12, 1970, с.60 и сл./; Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel. Svārthānumānam. Teil 1. Tibetischer Text und Sanskrit Text. Von E.Steinkellner. Wien, 1973 /= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte. 287. Bd 4, Abh./; E.Steinkellner. New Sanskrit-fragments of Pramāṇaviniścayaḥ, first chapter. — WZKSOA. Bd 16, 1972, с.199—206 /цитаты из "Pramāṇaviniścaya" в "Nyayabhūṣana" Бхасарваджни/), а также труды, не связанные с проблемами логики (два собрания гимнов, из которых одно посвящено нирване Будды, а другое ми-

стическому божеству Дака; три мистических, вероятно, тантристских сочинения; толкования на "Виная-сутру" и на "Джатакамалу" Арьяшуры), входят также в Данджур. Разумеется, многое в этих атрибуциях спорно — даже если в том или ином тексте содержится указание на авторство Дхармакирти (ср. в первом названном гимне, представляющем собой единственный сохранившийся пример тибетской гимновой традиции, заключительное сообщение об окончании текста о Паринирване Будды, составленного великим учителем Шри-Дхармакирти — *Chos kyi grags pa*), см.: E.Steinkellner. Buddhaparinirvāṇastotram. — WZKSOA, Bd 17, 1973, с.43—48. Вместе с тем не исключено предположение о существовании и некоторых других текстов, которые могли быть отнесены к творчеству Дхармакирти или по крайней мере подозревались в этом отдельными специалистами. Ср., например: J.L.Masson. Did Dharmakīrti write the kārikās of the Alaṅkāraśekhara? — IIJ, vol.14, 1972, с.32—39 (вероятнее всего, эти карики были написаны неизвестным буддийским автором после Анандавардханы и, следовательно, никак не могли принадлежать Дхармакирти, VII в.). О трудах Дхармакирти помимо уже указанных работ см. ТПЛБ I, II; A.Vostrikov. The Nyāyavārtika of Uddyotakara and the Vādanyāya of Dharmakīrti. — IHQ, vol.11, 1935; E.Frauwallner. Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti. — WZKM, Bd 37, 1930, с.259 и сл.; Bd 40, 1932, с.247; Bd 41, 1933, с.51—94; Bd 42, 1935, с.93—102; он же. Zu den Fragmenten buddhistischer Autoren in Haribhadras Anekāntajayayapatākā. — WZKM, Bd 44, 1936, с.65—74; он же. Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's. — "Asiatica", 1954, с.142—154; Tilmann Vetter. Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. — "Österreich. Ak. D. Wiss., philos.-hist.Kl. Sitzungberichte". Bd 245, 2 Abhandl. Wien, 1964; E.Steinkellner. Die Entwicklung des Kṣanikatvānumānam bei Dharmakīrti. — Festschrift E.Frauwallner. 1968—1969, с.361—377 (об отношении между так называемыми *vināśitvānumāna* и *sattvānumāna* Дхармакирти); он же. Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti. — WZKSOA, Bd 15, 1971, с.179—211 (о термине *svabhāvaḥ*, играющем центральную роль в логике и онтологии Дхармакирти; в его сочинениях *svabhāvaḥ* выступает в двух значениях; это различие основано на концептуальном анализе реальности в философской теории; в онтологических контекстах *svabhāvaḥ* обозначает силу вещей как принцип их бытия, а в логических контекстах — понятие, являющееся определенным умозрительным конструктом /*vikalpaḥ*/, соотносящимся с реальными объектами); он же. On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ. — WZKSOA, Bd 18, 1974, с.117—130 (о двух типах *hetu* — *svabhāvaḥ* и *kāryam*); Enshō Kanakura. Indo tetsugaku bukkyōgaku kenkyū. I: Bukkyōgaku-hen. Tōkyō, 1973 ("Исследования по индийской философии и буддизму. I: Буддизм" — две статьи посвящены Дхармакирти), и др.

69. К сожалению, доклад А.И.Вострикова на эту тему остался, видимо, ненапечатанным. О порядке следования глав в "Праманавартике", как и об очередности написания логических сочинений Дхармакирти, см.: E.Frauwallner. Die Reihenfolge... — "Asiatica", с.142—152.

70. *Винитадева (Vinītadeva)* (вероятно, VIII в.) — известный буддийский комментатор трудов Дхармакирти (у Таранатхи сказано, что Винитадева составил объяснения к "семичленной логике", т.е., вероятно, ко всем семи логическим трудам Дхармакирти). Тибетский

текст комментария к "Nyāyabindu" см. в Bibl. Ind. Calcutta, 1913; перевод этого комментария (к сутрам I, 18—21) дан Ф.И.Щербатским, см. BL II, с.349—352. Комментарий Винитадевы к "Saṃtānāntarasiddhi" переведен Ф.И.Щербатским, см.: Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева. Пг., 1922. О Винитадеве см. выше.

71. *Цзонхава*, точнее, Цзонкаба (*Tsoṅ-khapa*) (1357 — 1419 гг.) — знаменитый реформатор тибетского буддизма, основатель "желтошапочной" буддийской секты Гелугба, автор ряда сочинений, среди которых наибольшей известностью пользуется трактат "Степени пути просветления" (см.: Г.Ц.Цыбиков. Лам-рим-чэн-по. "Степени пути к блаженству", Т.I. Вып. 1 и 2. Владивосток, 1910—1913). Существует многотомное тибетское собрание сочинений Цзонкабы (издано в Дашилхунбо). Популярность Цзонкабы проявилась, в частности, в наличии большого количества его биографий (есть и стихотворная автобиография), составленных его последователями, ср. также: E.Obermiller. Tsoṅkha-pa le Pandit. — MCB, vol.3, 1935, c.319—338; А.И.Востриков. Тибетская историческая литература, passim (см. указатели); Р.Е.Пубаев. Биография Цзонхавы, написанная монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан Цультимом. — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып.3. Улан-Удэ, 1968, с.40—53; R.Kaschewsky. Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa *Blo-bzaṅ-grags-pa*, dargestellt und erläutert anhand seiner Vita "Quellort allen Glückes". 1. Teil: Übersetzung und Kommentar. 2. Teil: Faksimiles. Wiesbaden, 1971 (ср. рецензию — IIJ, vol.16, 1974, c.152—156 /M.Taube/); Ichijō Ogawa. The Nagation of 'Parat Utpattiḥ'. — A Study on the Dbu-ma la ḥjug-paḥi rgya-cher-bśad-pa by Tsoṅ-khapa. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XXI, 1972—1973, c.485—480, и др.

72. Кхай-дуб (*Khai-ḍub*) (1385—1438) — тибетский комментатор, ученик *Tsoṅ-khapa*. Ему принадлежат толкования к "Kālacakratantra'е" — "Дуйкор тикчэн" (1434), *сан-иги* ("записи прослушанного"), биография своего учителя, помещенная в первом томе собраний сочинений Цэонкабы и, конечно, "Tschad-ma-sde-bdun-gyi rgyan yid-kyi mun-sel" (разъяснение семи трактатов Дхармакирти). Биография Кхай-дуба составлена Сэра-чжэбцзун Чойчжи-чжалцаном (1469—1546) со слов Гунга-дэлэн-ринчэн-чжалцана. О Кхай-дуб Гэлэг-балсанбо см.: А.И.Востриков. Тибетская историческая литература. — Bibl.Buddh. XXXII. M., 1962, c.79—80, 116, 222—223, 229, 238—239, 301—302, 304, 306, 311, 315, 331; Th. Stcherbatskoi. BL II, 325, 332, а также ниже в тексте "Введения".

73. *Вачаспатимишра (Vācaspatimiśra)* — относительно дат его жизни существуют значительные расхождения — от IX до XI в.; (см.: Dinesh Chandra Bhattāchārya. Date of Vācaspati Miśra and Udaynācārya. — JJhRI, vol.2, 1945, c.349—356; P.Hacker. Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra, ihre Zeit und die Bedeutung für die Chronologie des Vedānta. — ANISt., Bd 7, 1951, c.160—169). Вачаспатимишра — брахман из Митхилы, автор ряда работ, являющихся ценным источником сведений о самых разных философско-религиозных направлениях. "Он с одинаковой ученостью берется защищать и оправдывать любую философскую систему. Ученость для него гораздо важнее истины" (ТПЛБ I, с.XXII). Ему принадлежат комментарии к основным сочинениям школ ньяя, санкхья, йога, миманса и веданта, а также

важные сведения, относящиеся к буддийским логикам (Дигнага, Дхармоттара). См.: V ā c a s p a t i m i ś r a. Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā. Benares, 1925—1926; о н ж е. Bhāmatī, см. The Bhamati of Vācaspati on Śaṅkara's Brahmasūtrabhāṣya (Catussutri). Ed. with English Translation by S.S.Suryanarayana Sastri and C.Kunhan Raja. Madras, 1933 (об адвайта-веданте); о н ж е. Sāṃkhyatattvakaumudi, см. Tattvakaumudi (Sāṃkhya) of Vācaspati Miśra, ed. G. Jha, 1896 (о санкхье); о н ж е. Tattvavaiśāradī (о йоге); ср.: M.B i a r d e a u. Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra, Edition critique, Traduction et Introduction. Pondichéry, 1956, L u d o R o c h e r. Vācaspati Miśra: Vyavaharacintāmaṇi, a Digest on Hindu Legal Procedure, Critically Edited with Introduction, Annotated Translation and Appendices. Gent, 1956; S r i n i v a s a n, S r i n i v a s a A y y a. Vācaspatimiśras Tattvakaumudi, Ein Beitrag zur Textkritik bei kontaminierter Überlieferung. Hamburg, 1967, и др. Переводы отрывков из сочинений Вачаспатимишры, посвященных буддийской теории восприятия, различению между *pramāṇa-vyavasthā* *pramāṇa-samplava*, учению о координации содержания восприятия и его объектов, буддийскому номинализму, приведены в BL II, с.257 и сл., 303 и сл., 352 и сл., 405 и сл. О *Svābhāvika-sambandha* у Вачаспатимишры см.: G.O b e r h a m m e r. — WZKSOA, Bd 8, 1964, с.154 и сл.

74. *Джнянашри (Jñānaśrī*, XI в.) — буддийский комментатор, учитель Ямари *(Yamāri)*; о нем см. BL I, с.42, 45, 47, 89, 90; BL II, с.234; E.F r a u w a l l n e r. Jñānaśrī. — WZKM, Bd 38, 1932, с.220—234 (Здесь же фрагменты из его сочинений в трудах других авторов). Ср.: Jñānaśrīmitranibandhāvali, Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrīmitra. Ed. by A.Thakur. Patna, 1959.

75. *Шанкарананда (Śaṅkarānanda)* — о нем см. ниже (= BL I, с.45—46, 247; BL II, с.324, 327, 330, 366).

76. *Гъе-шэб*, точнее, Чжалцаб-Дарма-ринчэн (*Rgyal-tshab*, 1364—1432 гг.) — тибетский комментатор буддийских логиков, ученик *Tsoṅ-khapa*. О нем и его сочинениях см. BL I, с.32, 46, 56; II, passim; А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература, с.251, 297, 302, 306.

77. В связи с кашмирской комментаторской школой уместно упомянуть об особой влиятельности шиваизма в Кашмире (см. выше об Абхинавагупте), где он приобрел особую окраску и в некоторых отношениях сближался с эзотерическими вариантами буддизма. Ср.: L.S i l b u r n. Études sur le śivaïsme du Kaśmīr. T.1. La bhakti. — Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa. P., 1964, и др. (ср.: о н а ж е. Le Vijñānabhairava. P., 1961 /перевод шиваитского трактата о мистическом соединении с Абсолютом/). Из работ последних лет по шиваизму ср. также: E.F r a u w a l l n e r. Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme. — "Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften". Hf.7, 1962; J.G o n d a. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. L., 1970; Pāśupata Sūtram with Pañchārtha-Bhāṣya of Kauṇḍinya, translated with an Introduction on the History of Śaivism in India by H.Chakroborti. Calcutta, 1970; M.D h a v a m o n y. Love of God According to Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism. Ox., 1971; D a v i d N.L o r e n z e n. The Kāpālikas and Kālāmukhas, Two Lost Śaivite Sects. New Delhi, 1972 (ср.IIJ, vol.17, 1975, с.253—261; Hara Minoru); W.D o n i g e r O'F l a h e r t y. Ascetism and Erotism in the Mythology of Śiva. L., 1973, и др.

78. *Лондол* (*Klong rdol*, 1719—1796?) — известный тибетский писатель, собрание сочинений которого охватывает широчайший круг знаний. Среди его трудов выделяются каталог сочинений учителей сект гадамба и гелугпа (bka'-gdams-pa-dang-dge-lugs-bai-bla-ma-rags-rim-gyi-gsung-'bum) и исторические сочинения (bstan-'dzin-gyi-skyes-bu-rgya-bod-dubyon-pai-ming-gi grangs /22-я книга собраний сочинений) и bstan-pai-spyin-bdag-byung-tshue-gyi-ming-gi-grangs /23-я книга/), содержащие многообразную информацию. См.: Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии. Т.1. Новосибирск, 1972, с.156—157.

79. *Праджнякара Гупта* (*Prajñākara Gupta*, в BL II, с.324 в качестве даты жизни Праджнякары Гупты называется IX в.) — известный буддийский комментатор, автор "Pramāṇa-vārtika-alaṃkāra'ы" (= Rgyan-khan-po = Alaṃkāropadhyāya), толкования 2—4-й книг "Pramāṇa-vārtika'и" Дхармакирти (см. Bstan-ḥgyur Mdo, т.90 и 100). О нем см. BL I, с.43—45, 47, 208, 268; BL II, с.130, 234, 324—325 (см. перевод трактата великого ламы Jam-yañ-shadpa о теории ментального ощущения — *mānasa pratyakṣa*, § 4: о теории Праджнягупты).

80. *Удаяна-ачарья* (*Udayana-ācārya*, X в.) — последователь и комментатор Вачаспатимишры, критик буддизма (в частности, теории восприятия), автор сочинения "Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā-pariśuddhi" (Calcutta, 1911), в свою очередь прокомментированного в "Nyāya-nibandha-prakāśa" Vardhamāna-upādhyāya'и (XIII в.). Ему принадлежат также "Ньякусуманджали" (первое полное изложение теизма ньяи), "Киранавали", "Ньяяпаришишта", "Атмататтвавивека" (критика буддизма в связи с отстаиванием теории вечности души). О нем см. BL I, с.43, 50, 68; II, с.16, 234, 257, 280—282, 295, 341, 343, 356, 372 и сл. (перевод отрывка о буддийской теории идентичности акта познания и содержания познания); С.Радхакришнан. Индийская философия. II, с.31—32, passim; G.Oberhammer. — WZKSOA, Bd 8, 1964, с.164 и сл.; G.Chemparathy. An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali. Wien, 1972; P.Grohma. Theorien zur Bunten Farbe im Alteren Nyāya und Vaiśeṣika bis Udayana. — WZKSOA, Bd 19, 1975, с.147—182, и др.

81. О Джине (*Jina*), Рави Гупте (*Ravi Gupta*) и Ямари (*Yamāri*) см. во "Введении" (= BL I, с.47 и сл.).

82. *Чандракирти* (*Candrakīrti*, XII в.) — выдающийся буддийский учитель, придавший идеям мадхьямиков законченную ортодоксальную форму, характерный представитель прасангиков "a mighty champion of the purely negative method of establishing monism" (Nirv., с.67); Чандракирти, согласно сведениям из Будона и Таранатхи, родился на юге (*Samanta*), вступил в Орден, учился у Камалабуддхи, ученика Буддхапалиты и Бхавьи, написал комментарии к трудам Нагарджуны и Арьядевы. Из сочинений Чандракирти см.: Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Fasc. 1—7. Publ. Par L. de La Vallée Poussin. — "Bibl. Buddh." IV, 1903—1913 (санскр. текст); переводы этого сочинения, являющегося толкованием "Mādhyamika Kārikās"; гл.I и XXV (Nirv.); гл.V, X, XII—XVI (S.Schayer. Das zehnte Kapitel der Prasannapadā. — ROr. 7, 1930; он же. Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā V, VII, XIII, XIV, XV, XVI. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. — PAU PKO № 14, 1931); гл. XVII (E.Lamotte. — MCB, vol.4, 1935—1936); гл.XVIII—XXII (J.W. de Jong. Cinq chapitres de la Prasannapadā. — "Buddhica" IX. P., 1949); гл.II—IV, VI—IX, XXIII—XXIV, XXVI—XXVII (J.May. Candrakīrti. Prasannapadā madhyamakavṛtti.

Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. II. P., 1959); "Madhyamakāvatāra" (Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine. Publ. par L. de La Vallée Poussin. Fasc.1—5. — "Bibl. Buddh". IX; частично переведено на франц. яз., см.: L. de La Vallée Poussin. — "Le Muséon", 1907, 1910—1911; это сочинение известно в тибетской версии; шестая глава его восстановлена на санскр. с соответствующими объяснениями, см.: N.Aiyāswāmi Śastri. Madhyamakāvatāra of Candrakīrti. Chapt. VI. Madras (incomplete) Reconstructed from the Tibetan Version. — JOR, 1929 и сл.; (на это сочинение Чандракирти написаны автокомментарии и толкование Джаянанды); из тибетских источников известно, что Чандракирти написал комментарии к "Śūnyata Saptati" и "Yukti Saṣtika" Нагарджуны и к "Catuḥ-śataka" Арьядевы. О Чандракирти и его сочинениях см.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy, с.98—100 и сл.; J.W. de Jong. — IIJ, vol.5, 1961, с.161—165; он же. Le Madhyamakasāstrastuti de Candrakīrti. — OE, vol.9, 1962, с.48—56; Shih Yen-p'ei. Ju-chung-lun-sung chiang-chi. — T'ai-pai, Hui-jih-chiang-t'ang, 1962 (объяснение "Madhyamakāvatārakārikā'u"); David F.Casey. Nāgārjuna and Cadrakīrti. A Study of Significant Difference. — "Transact. ICOJ", № IX, 1964, с.34—35; Nirv.; Die drei Richtungen... — ROr., 10, 1934, с.1—37; H.C.Śāstri. Candrakīrti, the great exponent of the Mādhyamika philosophy. — XXIX Congrès International des Orientalistes. P., 1973, с.60, и др.

83. *Шантиракшита (Śāntirakṣita)* (ок. 725—788 гг., см.: E.Frauwallner. Landmarks. — WRKSOA, Bd 5, 1961, с.141; к дискуссии о времени жизни Шантиракшиты см.: Bhattacharya. Foreword to Tattvasaṁgraha. — GOS, vol.30—31, 1926; см. о нем также: G.N.Roerich. The Blue Annals) — знаменитый буддийский учитель, с именем которого связана новая фаза в развитии школы мадхьямиков (попытка синтеза с идеями йогачаринов), а также распространение буддизма в Тибете (то же относится к Камалашиле, см. выше). Ему принадлежат такие сочинения, как: Tattvasaṁgraha (Tattvasaṁgraha of Śāntarakṣita. With the Commentary of Kamalaśīla. Ed. with an Introduction in Sanskrit by Embar Krishnamacharya. — GOS, vol.30—31, 1926; Tattvasaṁgraha of Śāntaraksita. Transl. by Gaṅgānātha Jha. — GOS, vol.80 и 83, 1937—1939; Tattvasaṅgraha of Ācarya Shāntaraksita, with the commentary, Pañjikā of Shri Kamalashīla. Ed. by D.Shastri. Vol.1—2. Varanasi, 1968), "Mādhyamikālaṅkāra Kārikā" и "Vṛtti" к этому тексту; к "Vṛtti" есть комментарий ученика Шантиракшиты Камалашилы, а также ряд праджняпарамитистских и тантристских сочинений. О Шантиракшите помимо указанных работ см. BL I, 45, 82, 90—95, 118, 124, 141, 194, 216, 402—403, 418, 541 и сл.; T.R.V.Murti. The Central Philosophy, с.101—103 и сл.; A.Kunst. Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṁgraha. — PAU PKO № 33, 1939; он же. Kamalaśīla's Commentary on Śāntarakṣita's Anumānaparikṣā of the Tattvasaṁgraha. — MCB, vol.8, 1947; Sakai Shinten. Dainichikyō no seiritsu ni kansuru kenkyū. Kōgasan, 1962 (О "Mahāvairocanasūtra'е" и "Tattvasaṁgraha'е"); Masamichi Ichigo. A Synopsis of the Madhyamakālaṁkāra of Śāntarakṣita. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", XX, 1971, с.995—987, и др.

84. *Камалашила (Kamalaśīla)* — см. коммент. 56.

85. *Сакья-пандит (Sa-skya-paṇḍita)*, точнее, Сачжа-пандита Гунга-чжалцан (1182—1251) — тибетский буддийский комментатор. Его труды собраны в трех томах "Полного собрания творений ученых из Сачжа" (Сачжа-гамбум); там же (т.XII, л.279—290) краткая биография Сачжа-пандита Гунга-чжалцана, написанная Шан Чжалва-балом (из монастыря Гунтата); другая биография составлена первым Панчэн-ламой Лобсан-чойчжи-чжамзаном; в Дэбтэр-чжамцо (т.1) указаны пять различных биографий Сачжа-пандиты; краткая биография приведена в "Хорчойнчжуне", см.: G.H u t h. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei aus dem Tibetischen des Jigs-med nam-m'ka. T.I.Strassburg, 1892, c.73; T.II, 1896, c.118—136. Отрывок из "Rigs-gter" (= *Nyāya-nidhi*) об особенностях происхождения ментального ощущения в изложении великого ламы Jam-yan-shadpa переведен в BL II, c.323 и сл. О Сачжа-пандите см.: А.И.В о с т р и к о в: Тибетская историческая литература, с.22, 32—33, 78—79, 170, 184, 215—216, 227, 252, 301; BL I, c.46; BL II, c.323, 325, 327, 330.

86. *Гелугпа* — господствующая в Тибете (и Монголии) буддийская "желтошапочная" секта; ее основоположником был Цзонкаба Лобсандагбой (1357—1419), см. о нем коммент. 71. История распределения учения Цзонкабы изложена в "Вайдурья-сэрбо" (1698 г.) (здесь же — панегирик Цзонкабе). Каталог собраний сочинений учителей сект гадамба и гелугпа, составленный Лондол-лама Агван-лобсаном (см. коммент. 76) в XVIII в., входит в полное собрание сочинений Лондолламы, изданное в монастыре Гундэлин в Лхасе и в Пекине. О секте гелугпа см.: А.И.В о с т р и к о в: Тибетская историческая литература (указатель; там же литература вопроса).

87. *Прабхакара (Prabhākara)* — см. о нем выше.

88. *Готама Акшапада (Gautama Akṣapāda)* — см. о нем выше.

89. *Ватсьяяна Пакшиласвамин (Vātsyāyana Pakṣilasvāmin*, V в.) — автор "Nyāya-bhāṣya'и", классического комментария к "Nyāya-sūtra'е" Готамы; с толкованиями Ватсьяяны полемизировал Дигнага. О Ватсьяяне см.: С.Р а д х а к р и ш н а н. Индийская философия, т.II, с.29—30 (там же литература).

90. *Уддьотакара (Uddyotakara)* (VI в., брахман, принадлежавший к секте пашупата) — автор "Nyāya-vārttika'и", цель которой в защите положений Ватсьяяны (см. выше) от критики Дигнаги (не случайно Субандху в "Васавадатте" упоминает Уддьотакару как спасителя ньяи). Уддьотакара в своем труде во многом зависел от предшествующих логических сочинений, хотя сам был довольно безразличен к логическим проблемам. О нем см.: S.Ch.V i d y a b h u s a n a. Uddyptakara. — JRAS, 1914; A.I.V o s t r i k o v. The Nyāyavārttika of Uddyotakara and the Vādanyāya of Dharmakīrti. — IHQ, vol.11, 1935; E.F r a u w a l l n e r. Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam. — WZKM, Bd 40, 1933, c.281—304; M.B i a r d e a u. La définition dans la pensée indienne. — JAs., t.245, 1957, c.371—384 (о "Nyāyavārtika'e"); G.O b e r h a m m e r. On the Sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. — WZKSOA, Bd 6, 1962, c.91—150.

91. *Прашастапада (Praśastapāda)* — см. о нем выше.

92. *Вачаспатимишра* — см. о нем коммент. 73.

93. *Удаяна-ачарья (Udayana-ācārya)* — см. о нем выше.

94. О новой логической школе ньяи *(Navya-nyāya)* и ее основателе Гангеше-упадхьяе *(Gaṅgeśa-upādhyāya)* см. выше.

95. *Кумарила-Бхатта (Kumārila-Bhatta)* — о нем см. выше.

96. *Партхасаратхи Мишра (Pārthasārathi Miśra,* XIV в.) — комментатор из школы мимансы, автор "Nyāyaratnākara'ы" (толкование "Śloka-vārtika'и") и "Śāstra-dīpika'и" (самостоятельное руководство по мимансе, продолжающее традиции Кумарилы).

97. *Шрихарша (Sriharsa)* — см. о нем выше.

98. *Парамартха (Paramārtha,* VI в.) — ему принадлежит также жизнеописание Васубандху (пер. J.Takakusu в "T'oung Pao", 1904). Ср.: P.Demiéville. L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. — Choix d'études bouddhiques (1929—1970). Leiden, 1973, с.80—130.

99. *Шанкарасвамин* — см. коммент. 59.

100. *Гуйцзи (Kwei-chi)* — см. Куйдзи (О.О.Розенберг. Проблемы, с.40, 41, 61, а также приведенные выше сочинения о буддизме в Китае).

101. *Дошо (Dohshoh), Гембо (Gemboh)* — о них см. указанные ниже работы, посвященные распространению буддизма в Японии.

102. Первое проникновение буддизма в Китай относится к середине I в. н.э. (из Центральной Азии), а усиленная его экспансия началась с середины I тысячелетия н.э. и продолжалась при династии Тан, когда связи с Индией были достаточно постоянны. Характерно, что уже к V в. н.э. в Китае были представлены почти все направления буддизма, известные в Индии, и даже сложилась особая секта китайского буддизма (Тяньтайская, или — применительно к японской традиции — Тэндайская). Особое значение в распространении буддизма в Китае, где к этому времени уже существовали такие авторитетные и хорошо организованные системы, как конфуцианство и даосизм, имела деятельность китайских паломников в Индию (о них см. выше). Среди них выделяется Сюань Цзян (*Hsuen-Tsang*), знаменитый путешественник и ученый, переводчик и комментатор исключительной эрудиции и объективности (хотя Васубандху был ему ближе других), создатель целой школы специалистов в области буддологии (ср. Куйдзи и Фугуана). С VI в. буддизм распространяется в Японии, в чем большую роль сыграл факт утверждения буддизма в Корее в IV в. (ср.: Chae Taeg Su. Kankoku bukkyō shuha no seiritsu to shōchō ni tsuite /о происхождении и истории корейского буддизма/. — "Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan", XVII. Tōkyō, 1972, с.118 и сл.; ср. также: Lives of Eminent Korean Monks. The Haedong Kosŭng Chŏn. Translated with an introduction by P.H.Lee. Cambridge. Massachusetts, 1969; J.W. de Jong. Korean Edition of the Chinese Buddhist Canon. — "Hemisphere", vol.13, № 14, 1969, с.26—29 и сл.). Из оригинальных направлений буддизма в Китае и в Японии прежде всего следует назвать *чан- (Ch'an)* или *дзен- (Zen)* буддизм (от санскр. *dhyāna* "медитация") (начиная с V в.) и *амидизм* (культ Амитабхи) (начиная со II в.) в нескольких (иногда очень далеких как друг от друга, так и от других буддийских направлений) вариантах.

О распространении буддизма в Китае и в Японии и о тех формах, которые он там принял, см.: S.Beal. Buddhism in China. L., 1884; J.J.M. De Groot. Le code du Mahāyāna en Chine. Amsterdam, 1893; H.F.Hackmann. Der Buddhismus. III. Teil. Der Buddhismus in China, Kore und Japan. Tübingen, 1906; L.Wieger. Bouddhisme chinois. I—II, 1910—1913; H.Hackmann. Die Schulen des chinesischen Buddhismus. — "Ostasiatische Studien", Jg.XIV, 1911, с.232—366;

R.F.Johnston. Buddhist China, 1914; О.О.Розенберг: Проблемы буддийской философии. Пг., 1918 (пер.: O.Rosenberg. Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten. Heidelberg, 1924); ср.: он же. An Introduction to the Study of Buddhism from Chinese and Japanese Sources. Tōkyō, 1917; F.W.Thomas, S.Miyamoto, G.L.M.Clauson. A Chinese Mahāyāna Catechism in Tibetan and Chinese Characters. — JRAS, 1929, c.37—76; J.B.Pratt. The Pilgrimage of Buddhism. L., 1929; Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. P., 1929 и сл. (редактор — P.Demiéville); H. von Glasenapp. Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten. Berlin-Zürich, 1936; E.Abegg. Chinesische Buddhapilger in Indien. — ASt., Bd I—II, 1947—1948; J.Blofeld. The Jewel in the Lotus, 1948; M.Liebenthal. The Problem of Chinese Buddhism. — VQ, vol.18, № 3, 1952—1953; он же. Was ist chinesischer Buddhismus? — Ast., Bd VI, 1952; Fung Yu-lan. History of Chinese Philosophy. Vol.1—2; Princeton, 1953 (Transl. by Derk Bodde); H.Maspero. La Chine antique. P., 1955; R.H.van Gulik. Siddham, an Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan. Nagpur, 1956; J.Needham. Science and Civilisation in China. Vol.2. Cambridge, 1956 (Buddhist Thought, c.396—431; ср. vol.1, 1954, c.207 и сл.; Buddhist pilgrims); Hajime Nakamura. The Influence of Confucian Ethics on the Chinese Translations of Buddhist Sūtras. — SIS, vol.5, 1957, c.156—170; E.Zürcher. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Farly Medieval China. Vol.1—2. Leiden, 1959 (фундаментальная работа, основанная на использовании всех важнейших источников; богатая библиография; reprint — 1972); он же. Zur Verhältnis von Kirche und Staat in China während der Frühzeit des Buddhismus. — "Saeculum", X, 1959, c.73—81; Arthur F.Wright. Buddhism in Chinese History. Stanford-London, 1959; A.Bareau. Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa. — "Comparative Studies in Society and History", vol.3, 1961, c.443—451; P.Demiéville. La pénétration du bouddhism dans la tradition philosophique chinoise. — "Cahiers d'histoire mondiale", vol.3, 1956, c.19—38; он же. Le chapitre de la *Bodhisattvabhūmi* sur la Perfection du *Dhyāna*. — ROr., t.21, 1957, c.109—128; он же. Deux documents de Touen-houang sur le *dhyāna* chinois. — "Essays on the History of Buddhism Presented to Prof. Zenryu Tsukamoto". Kyōto, 1961, c.1—27, и др. (см. теперь: E.Demiéville. Choix d'études bouddhiques /1929—1970/. Leiden. 1973)); он же. Choix d'études sinologiques /1921—1970/. Leiden, 1973); Tso-Sze-bong. Chung-kuo fo-chiao shih-chuan yü mu-lu yüan-ch'u lü-hsüeh sha-men chih t'an-t'ao. — "Hsin Ya hsüeh-pao", VI, 1964, c.415—486; VII, 1, 1965, c.305—361; VII, 2, 1966, c.79—155 (исследование биографий китайских буддистов и винаической библиографии); R.H.Robinson. Early Madhyamika in India and China, Madison-Milwaukee-London, 1967; Jan Yün-hua. Buddhist Relations Between India and Sung China. — "History of Religions", vol.6, № 1, c.24—42, № 2, c.135—168, 1966—1967 (по новооткрытым китайским источникам); A.F.Wright. Biography and Hagiography, Hui-chiao's *Lives of Eminent Monks*. — "Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusho Kyoto University". Kyoto, 1954, c.383—432; R.Shih. Biographies des moines éminents (Kao

seng tchouan de Houei-kiao) traduites et annotées 1ère partie. P., 1968; Jan Yün-hua. Buddhist Historiography in Suns China. — ZDMG, Bd 114, 1964, с.360—381; он же. A Chronicle of Buddhism in China, 581—960 A.D. Translated from Monk Chih-p'an's Fo-tsu T'ung-chi. Santiniketan, 1966; J.W.de Jong. Buddha's Word in China. Canberra, 1968; он же. A Brief survey of Chinese Buddhist Historiography. — "Studies in Indo-Asian Art and Culture". Vol.1 (Commemoration Volume on the 69th Birthday of Acharya Raghu Vira). New Delhi, 1972, с.101—110; W.Eichhorn. Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat. Leiden, 1968; W.Liebenthal. Lord Ātman in the Lao-tzu. — "Monumenta Serica", vol.27, 1968, с.374—380 (о возможном индийском влиянии на Лаоцзы); L.R.Lancaster. The Chinese translation of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra attributed to Chih Ch'ien. — Там же, т.28, 1969, с.246—257; D.L.Overmyer. Folk-Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China. — "History of Religions", vol.12, 1972, с.42—70; Л.С.Васильев. Культы, религии и традиции в Китае. М., 1970 (Китайский буддизм, с.291—359), и др.

Работы по японскому буддизму до первой мировой войны достаточно полно приведены в указанной книге О.О.Розенберга (с.339 и сл.); ср. кроме них: M.Anesaki. Nichiren, the Buddhist Prophet. Cambridge-Massachusetts, 1916; он же. Quelques Pages de l'histoire religieuse du Japon. P., 1921; он же. History of Japanese Religion. 1930; A.K.Reischauer. Studies in Japanese Buddhism. N.Y., 1935; M.W.De Visser. Ancient Buddhism in Japan. P., 1930; E.Steinilber-Oberlin, K.Matsuo. Les sectes bouddhiques japonaises. P., 1930 (ср.: E.Steinilber-Oberlin. The Buddhist Sects of Japan, 1938); Ch.Eliot. Japanese Buddhism, 1934; D.T.Suzuki. Buddhism in the Life and the Thought of Japan. L., 1937; он же: The Shinshu Seiten. Honolulu, 1955; Japan and Buddhism. Tokyo, 1959; Nakamura Hajime. Japan and Indian Asia. Their Cultural Relations in the Past and Present. Calcutta, 1961 (ср.: он же. A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese Studies. — "Asiatica", vol.7, 1964, с.49—53); E.Conze. Buddhism. Its Essence and Development, с.200 и сл. J.H.Kamstra. Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967; Kankō-hen Mochizuki. Kindai nihon no hokke bukkyō. Kyōto, 1968 (исследования о современном развитии буддизма в Японии, основанные на Лотосовой сутре; издано K.Mochizuki); D.Brudnoy. Militant Sainthood: Nichiren. — "Numen", vol.17, 1970, с.19—44; Yoshiro Tamura. Nihon bukkyōshi nyūmon. Tōkyō, 1972 (5-е изд.; 1-е изд. — 1960; введение в историю японского буддизма); C.G.Hartman. Buddha, Kami and Human Being in Shinko Shukyo Religions of Japan. Helsinki, 1971; S.V.R. Char. Ancient Relation between India and China with Particular Reference to the of Role of Buddhism. — XXIX Congrès International des Orientalistes. Résumés des communications. P., 1973, с.55; А.Е.Глускина. Буддизм и ранняя японская поэзия (по материалам "Манъёсю"). — Индийская культура и буддизм. М., 1972; Н.А.Гофан. О буддийской иконографии в Японии в VII—VIII веках н.э. — Там же, с.246—257, и др.

В последние десятилетия в Японии появилось значительное количество весьма основательных исследований по общим вопросам буддизма (прежде всего махаянического), по истории проникновения буддизма в Японию и его развития, по изданию и толкованию текстов и т.п. (ср. Yamada Ryūjō, Nakamura Hajime, Yamaguchi Susumi, Yasui Kōsai, Nozawa Jōshō, Funahashi Issai и др.).

Из литературы о *чань (дзен)*-буддизме, становящемся в последние годы популярным среди определенного круга людей в Европе и в Америке, см.: D.T.Suzuki. The Zen Sect of Buddhism. L., 1907; он же. Essays in Zen Buddhism. Vol.1—3. L., 1927—1953 (ср. перевод: Essais sur le Bouddhisme. P., 1954); он же. Manual of Zen Buddhism. L., 1935; он же. Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture. Kyōto, 1938 (2-е изд. — Zen and Japanese Culture. N.Y., 1958; L., 1959); он же. An Introduction to Zen Buddhism. L., 1949 (2-е изд., 1957); он же. Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Zürich-Stuttgart; он же. Mysticism Chtistian and Buddhist. L., 1955 (ср. издание 1911 г.); он же. Zen Buddhism. Selected Writings. N.Y., 1956; он же. Zen and Japanese Culture. L., 1959; он же. The Essential of Zen Buddhism. Ed. by B.Phillips. N.Y., 1962; он же. The Training of the Zen Buddhist Monk. N.Y., 1965; A.Watts. The Spirit of Zen. N.Y., 1935 (3-е изд. 1958; перепечатка — 1960; он же. The Way of Zen. N.Y., 1957 (2nd ed. — 1970); Chr. Humphreys. Zen Buddhism. L., 1949; Chang Chen-Chi. The Practice of Zen. N.Y., 1959; R.F.Sasaki. Zen: a Method for Religious Awakening. Kyōto, 1959; E.Fromm. Zen Buddhism and Psychoanalysis. N.Y., 1960; P.Reps (ed.). Zen Flesh. Zen Bones. N.Y., 1961; E.Conze. Recent Works on Tantric and Zen Buddhism. — MW, vol.35, № 3, 1960, с.93—98; Lu K'uan Yü. Ch'an and Zen Teaching. Vol.1—3. L., 1960—1962 (см. также: F.Weller. Neues vom Ch'an Buddhismus und zwei Worte dazu. — OLZ Jg., 59, 1964, с.325—338); R.H.Blyth. Zen and Zen Classics. Vol. 1—5. L., 1960—1966; J.Miura and R.F.Sasaki. The Zen koan; Its History and Use in Rinzai Zen. N.Y., 1965; The Iron Flut. Rutland, Tokyo, 1961; H.Dumoulon. Zen. Geschichte und Gestalt. Bern, 1959 (англ. пер. — H.Dumoulin. A History of Zen Buddhism. L., 1963); G.H.Sasaki. Zen und Shin. Indische Grundlage des japanischen Buddhismus. — "Oriens Extremus", 14, 1967, с.179—197; Chung-Yuan Chang. Ch'an Buddhism: Logical and Illogical. — "Philosophy East and West", vol.17, 1967, с.37—49; Ph.B.Yampolsky. The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript with Translation, Introduction and Notes. N.Y. — L., 1967; Jan Yün-hua. Tsung-mi. His Analysis of Ch'an Buddhism. — "T'oung Pao", 58, 1972, с.1—54; P.Demiéville. L'école du Tch'an. — P.Demiéville. Choix d'études sinologiques (1921—1970). Leiden, 1973; W.L.King. A Comparaison of Theravāda and Zen Buddhist Meditation. — "History of Religions", vol.4, 1970, с.304—315; Suzuki Daisetz. Zen Buddhism and a Commonsense World. — "The Eastern Buddhist", vol.7, 1974, с.1—18; R.Berkman. Semantics and Zen. — "Psychologia" (Kyoto University), vol.15, 1972, с.127—136; Г.С.Померанц. Дзен и его наследие. — НАА, 1964, № 4, с.184—194 см.: Г.С.Померанц. Некоторые течения восточного религиозного нигилизма. М., 1968, — автореф. дис.); он же. Эстетическая теория и эстетическая практика дзен-

буддизма (в печати), и др.; Е.В.Завадская. Восток на Западе. М., 1970; она же. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977 (с обширной библиографией), и др.

Что касается источников по китайскому и японскому буддизму, то среди них достойны особого внимания следующие: Bunyiu Nanjio. A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tipiṭaka. Ox., 1883; The Tripiṭaka in Chinese, ed. by J.Takakusu and K.Watanabe. Vol. 1—100. Tōkyō, 1924—1935; P.C.Bagchi. Le Canon bouddhique en Chine. Vol. 1—2. P., 1927—1938; E.Chavannes. Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois. Vol. 1—4. P., 1910—1934; он же. Les mémoires historiques de Se-ma Ts'en. Vol. 1—5. P., 1895—1905; "The Sutra of Wei Lang". Transl. by Wong Mou-lam. 1930, 1947 (чань); ср. также: Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme, d'après les sources chinoises et japonaises, publiéés sous la direction de Sylvain Lévi et Takakusu Junjiro. Redacteur en chef — P.Demiéville. Vol. 1—3. Tokyo, 1929—1931 (ср. Fasc.IV: Chi-Chōotsushō. Paris-Tokyo, 1967); W.E.Soothill, L.Hodous. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. L., 1937; S.Matsunami. A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library. Tokyo, 1965; R.Shin. Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao, traduites et annotées. première partie: Biographie des premiers traducteurs. Louvain, 1968; Lin Li-kouang.Dharmma-Samuccaya. Compendium de la Loi. Recueil de stances extraites du Saddharma-smṛty-upasthana-sūtra par Avalokitasiṁha. Chap.I—V. Texte sanscrit édité avec la version tibétaine et les versions chinoises et traduit en français. P., 1946; 2-e partie (chap. VI à XII). Revision de A.Bareau, J.W. de Jong et P.Demiéville. P., 1969; 3-e partie (chap. XIII à XXXVI). P., 1973; он же. L'aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-Smṛtyupasthana-Sūtra). Recherches sur un Sūtra développé du Petit Véhicule. Introduction de P.Demiéville. P., 1949, и др.; японские издания "Трипитаки" (см.: О.О.Розенберг. Проблемы..., с.346), и др.

Помимо сутр и трактатов (и комментариев к ним), относящихся к школам сарвастивадинов (среди них такие сочинения первостепенной важности, как "Jñānaprasthāna" и толкование к ней "Mahāvibhāṣa", васубандховская "Abhidharmakośa-śāstra" — все в переводе Сюань Цзяна и др.), мадхьямиков (ср. переводы "Saddharmapuṇḍarīka'u", "Mahāprajñāpāramitāsūtra'ы" и др.), виджнянавадинов (ср. переводы "Sandhinirmocanasūtra'ы", "Yogācārabhūmiśāstra'ы" и "Mahāyānasūtrālaṃkāraśāstra'ы" Асанги, малых трактатов Васубандху и т.п. — в переводе Сюань Цзяна), специально следует отметить переводы логических исследований; среди них: "Nyāyadvāratārakaśāstra" Дигнаги (кит. пер. Сюань Цзяна и И.Цзина; к нему есть японский комментарий), "Nyāyapraveśatārakaśāstra" Шанкарасвамина (пер. Сюань Цзяна; существует шеститомный комментарий Куйдзи) и др. Для ознакомления с собственно логическим аспектом буддийских сочинений в Китае и Японии см.: Murakami. Immyōgaku Zensho. Tōkyō, 1891 (3-е изд. — 1903 — теория силлогизма и история буддийской логики); S.Sugiura. Indian Logic as Preserved in China. Philadelphia, 1900; H.Ui. Ronri gairon, 1914 (очерк логики); J.Needham. Science Civilisation in China. Vol.2, Canbridge, 1958; J.Chmielewski. Notes on Early Chinese Logic. — ROr., 26, 1962, с.7—21, 91—105; он же. La logica degli antichi Cinesi. — RSO. 38, 1963, с.161—

168; K a j i N o b u y u k i. Hsün-tzu's Place in the History of Logic in Ancient China. — "Tōhōgaku", 41, 1971, с.32—47, и др.

103. *Цзонхава* — см. о нем коммент. 71.

104. *Чаба-чой-джи-сенгэ* (*Chaba-Choikyi-senge*, 1109—1169) — создатель тибетской эристики, исследователь в области логики. О нем см.: Дэбтэр-чжамцо, т.I; А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература, с.115.

105. Сакхья-пандит — см. о нем коммент. 83.

106. *Рэндаба-шонну-лодой* (Reṇdapa Zhonnu-loḍoi, 1349—1412 гг.) — см. о нем: А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература, с.298.

107. *Гъе-шэб* (Rgyal-thasab) — см. о нем коммент. 76.

108. *Гендун-дуб* (*Gendun-ḍub*, 1391—1474 гг.) — первый Далай-лама. Его биографии указаны А.И.Востриковым, с.298, 302, 306, 320.

109. *Сера (Sera), Брай-бун (Brai-pūṅ), Галдан (Galdam)* — известные монастыри в Тибете. О их деятельности см.: А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература (индексы).

110. *Гоман (Goman)* — дацан Брайбунского монастыря.

111. *Джамьян-зава*, или Чжамьян-шадба Агван-цэондуй; о нем см.: А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература. М., 1962, с.362 (индекс).

112. Особое значение в развитии буддизма в Тибете имела деятельность пятого далай-ламы (1617—1682), полное имя которого Агван Лобсан-чжамцо Чжиг-мэд-гоча-тубуан-ланцо (он известен также под рядом других имен, принятых при посвящении в разные системы тантр). В "Вайдурья-сэрбо" содержится исторический очерк деятельности пятого далай-ламы в распространении идей секты гелугпа и основании монастырей. Существует многотомное собрание пятого далай-ламы (ср. лхасское издание и перепечатка. Пекин, 1957). См. об этом выдающемся деятеле тибетского буддизма: А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература (индексы; там же литература); G.T u c c i. Tibetan Painted Scrolls, I, с.57 и сл.; о н ж е. The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit Scholar. — SIS, vol.5, 1957, с.235—240; G.S c h u l e m a n n. Geschichte der Dalai-Lamas. B., 1958, и др.

113. С середины VII в. буддизм проникает в Тибет и начинает там распространяться (в 651 г. сооружается первый буддийский храм, а в 749 г. — первый буддийский монастырь — *Sam-ye*). В дальнейшем происходит оформление "желтошапочной" секты и так называемых "красных" сект (ср. *Rnyin-ma-pa* — ветвь тибетского эзотерического тантризма, на которую повлияла туземная религия *бон*; ее основоположник *Padma Sambhava*, VIII в., о нем см.: А.И.В о с т р и к о в. Тибетская историческая литература, passim). О религии бон, как и ряде других добуддийских верований, см.: H.H o f f m a n n. Zur Literatur der Bonpo. — ZDMG, Bd.94, 1940; о н ж е. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion. — Akad. der Wiss. und Liter. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Wiesbaden, 1950; о н ж е. The Religions of Tibet, 1961; о н ж е. Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart, 1967; R.N e b e s k y-W o j k o w i t z. Die tibetische Bon-Religion. — "Archiv für Völkerkunde", Bd 2, 1947; о н ж е. Where the Gods are Mountains. L., 1956; M.L a l o u. Rituel Bon-po des funérailles royales. P., 1953; S.H u m m e l. Eurasiatische Tradition in der tibetischen Bon-Religion. — "Opuscula Ethnologica". Budapest, 1959; D.S n e l l g r o v e

(ed. and transl.). The Nine Ways of Bon: Excerpts from gZi-brǰid. L., 1967; о н же. A Cultural History of Tibet. L., 1968; G.Tucci. Die Religionen Tibets. — G.Tucci, W.Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970, c.1—291; Б.И.Кузнецов, Л.Н.Гумилев. Бон (древняя тибетская религия). — "Доклады отделений и комиссий Географического общества". Вып.15. Этнография. Л., 1970; Б.И.Кузнецов. Кто основал религию "бон"? — Центральная Азия и Тибет. История и культура востока Азии. Т.I. Новосибирск, 1972, с.132—134; T.Namdak (ed.). Sources for a Tibetan History of Bon. Dolanji, 1972; S.G.Karmay. The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon. L., 1972; P.Kvaerne. Bonpo Studies I—II. — "Kailash" I, 1, 1973, c.19—50; 1, 4, 1973, c.247—332; о н же. Le Canon bonpo. — XXIX Congrès International des Orientalistes. Résumés des communications. P., 1973, c.18—19; о н же. The Canon of the Tibetan Bonpos. — IIJ, vol.16, 1974, c.18—56, 96—144 (в связи с этой темой следует напомнить об открытии Ю.Н.Рерихом "бонского" Канона в 1928 г. и о старой заметке: S.C.Das. A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet. — JPTS, 1, 1893; тот же автор уже в 1881 г. опубликовал главу из сочинения, составленного в 1802 г. Thu-bkvan Čhos-kyi ñi-ma (1737—1802/), и др. Ср. также: P.Pelliot. Histoire du Tibet ancien d'après les documents chinois de l'époque des T'ang. P., 1958.

Об утверждении, развитии и влиянии буддизма в Тибете существует обширная литература, из которой здесь может быть приведена лишь наиболее существенная ее часть: E.Schlagintweit. Buddhism in Tibet. L., 1863; L.A.Waddell. The Buddhism of Tibet or Lamaism with Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and Its Relation to Indian Buddhism. L., 1895 (2nd ed. — 1934; 3d ed. — Cambridge, 1958); A.Grünwedel. Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Lpz., 1900; Г.Ц.Цыбиков. Буддист паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899—1902 гг. Пг., 1918; Б.Я.Владимирцов. Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919; C.N.Roerich. Trails to Inmost Asia. Five years of exploration with the Roerich Central Asian expedition. New Haven, 1931; о н же. Studies in the Kālacakra. — "Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum", vol.2, 1932, c.153—164 (ср. работы Чома де Кёрёша, Ф.Сталь-Гольштейна и др., не говоря уже о более новых исследованиях); о н же. The Blue Annals ("Синий тэптхэр", 1476—1478); о н же. Biography of Dharmasvāmin (Chang to tsa-ba Chos-rje-dpal), a Tibetan Monk Pilgrim. — Patna, 1959, и др. (= Ю.Н.Рерих. Избранные труды. М., 1967); R.Bleichsteiner. Die Gelbe Kirche. Wien, 1937; Hakuyu Hadano. Chibetto Bukkyōkeisei no ichi-kadai. — "Nihon Bukkyō Gakkai Nempo", 16, 1950, c.61—87 ("Исследование развития тибетского буддизма"); R.P.Anuruddha. An Introduction into Lamaism. The Iconography of Tibetan Lamaism. Tokyo, 1959; о н же. Tibetan Religious Art. N.Y., 1963; Lama Anagarica Govinda. Foundation of Tibetan Mysticism. N.Y., 1960 (= Grundlagen tibetischer Mystik nach den esoterischen Lehren des GroBen Mantra. Oṃ maṇi padme hūṃ. Frankfurt am Main, 1975); А.И.Востриков. Тибетская историческая литература (с обширной библиографией до 1960 г.); Vira Raghu, Lokesh Chandra. A New Tibeto-Mongol Pantheon. New Delhi, 1961—1962; B.Ch.Olschak. Religion und Kunst im alten Tibet. Zürich, 1962; о н же. Mystik und Kunst Alttibets. Bern, 1972;

L.J i v a k a. The Philosophy of Tibetan Buddhism. — "France-Asia", vol.18, 1962; В.А.Б о г о с л о в с к и й. Проникновение буддизма в Тибет. — Материалы по истории и филологии Центральной Азии (= Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып.8. Улан-Удэ, 1962, с.68—81); D.S e y f o r t R u e g g. Sur les rapports entre le Bouddhisme et le "substrat religieux" indien et tibétain. — JAs., t.252, 1964, с.77—95; H.V.G u e n t h e r. Tibetan Buddhism Without Mystification. The Buddhist Way from Original Tibetan Sources. Leiden, 1966; о н ж е. Thubten Jigme Norbu, Colin M.Turnbull. Tibet. Its History Religion and People. Bombay... 1968; о н ж е. Treasures on the Tibetan Middle Way. Leiden, 1969; P.K v a e r n e. Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet. — "Numen", vol.19, 1972, с.22—40; E.C o n z e. Buddhism..., с.174 и сл., 200 и сл. К терминологии ср.: Источник мудрецов. Тибетско-монгольский словарь буддизма. Улан-Удэ, 1968.

Тибетская литература не исчерпывается данными, относящимися к буддизму в Тибете. Ряд источников имеет первостепенное значение для изучения буддизма в Индии. Среди них особого внимания заслуживают труды Будона (1290—1364) и Таранатхи (род. 1575), не раз упоминаемые в исследованиях Ф.И.Щербатского. См.: B u-s t o n. History of Buddhism (Chos-ḥbyung). P. 1—2. Leipzig — Heidelberg, 1931—1932 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. von M.Walleser. Hft. 18—19). P. 1. The Jewelry of Scripture. Translated from Tibetan by E.Obermiller, with an Inrtoduction by Th.Stcherbatsky. P. 2. The History of Buddhism in India and Tibet. Translated from Tibetan by E.Obermiller (см. рецензию: L. d e L a V a l l é e P o u s s i n. — MCC, vol.1, 1932, с.384—386; vol.3, 1935, с.364—366); D.Seyfort R u e g g. The Life of Bu ston Rin po che. With the Tibetan Text of the Bu ston -rNam thar. Roma, 1966 (= SOR XXXIV), ср.: J.W. de J o n g. — "T'oung Pao", vol.54, 1968, с.169—172; Т а р а н а т а. История буддизма в Индии. Соч. Таранаты по тибетским рукописям, издал А.Шифнер. СПб., 1868 (Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem tibetischen übersetzt von A.Schiefner. SPb, 1869; в 1963 г. текст и перевод перепечатаны в Токио — "Suzuki Research Foundation"); Tāranātha's History of Buddhism, translated by L.Chimpa and A.Chattopadhyaya. Simla, 1970, и др. (см.: S.H u m m e l. Tāranātha und sein Werk. — "Asiatische Studien", Bd 24, 1970, с.25—33). Во многих случаях только эти источники позволяют восстановить (хотя бы в полулегендарном виде) подробности жизни и творчества целого ряда буддийских мыслителей (и даже сами их имена и названия их сочинений). Характерный пример — буддийский мистик VII—VIII вв. Шантидева (Б.Бхаттачарья в предисловии к "Tattvasamgraha" /Baroda, 1926, с.XXIII/ указывает, что Шантидева процветал между 695 и 743 гг.), о котором еще на рубеже XIX и XX вв. писал Л. де Ла Валле-Пуссэн (ср.: Çāntideva et la composition du Bodhicaryāvatāra d'après Tāranātha. — "Muséon", t.10, 1892, с.68 и сл.; Une version chinoise du Bodhicaryāvatāra. — Ibid. N.s.IV, 1903, с.313 и сл.; ср.: S.L é v i. Une version chinoise du Bodhycaryāvatāra. — BEFEO, t.2, 1902, с.253—255). Сведения о Шантидеве содержатся только в трех тибетских источниках — Будон, Таранатха и Sum-pa mkhan-po (1704—1788). Именно на их основе предпринимаются сейчас попытки реконструкции жизненного пути, трудов и мировоззрения Шантидевы. См.: A.P e z z a l i. Śāntideva, mystique bouddhiste des VII-e et VIII-e siècles. Firenze, 1968 (ср. острую и

справедливую критику: J.W. de Jong. La légende de Śāntideva. — IIJ, vol.16, 1975, с.161—182).

Тибетская буддийская литература поражает исключительным богатством и наличием большого числа сочинений, санскритские тексты которых утеряны. См.: H.Ui. and Others. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons; Каталог книг и рукописей на китайском, маньчжурском, монгольском, тибетском и санскритском языках в библиотеке Азиатского департамента. СПб., 1884; A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur. By B.Sakurabe and Teramoto. Kyōto, 1930—1932 (о других каталогах см.: А.И.Востриков. Тибетская историческая литература, с.123—130); ср.: он же. Some Corrections and Critical Remarks on Dr. Johan van Manen's Contribution to the Bibliography of Tibet. — BSOS, vol.8, 1935, c.51—76; ср. также: A.Csoma de Körös, L.Fees. Analyse du Kandjour. P., 1881; M.Lalou. Répertoire du Tanjur, d'aprés le catalogue de P.Cordier, préface de P.Pelliot. P., 1933; она же. La version tibétaine des Prajñāparamita. — JAs, t.CCXV, № 1, 1929, c.87—101; она же. Inventaire des manuscripts tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque National (Fonds Pelliot tibétain). Vol.1—3. P., 1937—1961; A.Kunst. Another Catalogue of the Kanjur. — BSOAS, vol.12, 1947, c.106—121; H.V.Guenther. Some Aspects of Tibetan Religious Thought. — "History of Religions", vol.6, № 1, 1966—1967, c.70—87 (перевод и анализ трактата "Jigs-med gling pa", 1728—1798) The Catalogue of the Tibetan Texts in the Bihar Research Society. Patna. Vol.1. Ed. by A.Jha. Patna, 1965; F.Weller. Bemerkungen zu einer textkritischen Ausgabe eines tibetischen Werkes aus den Tanjur. — OLZ, 1969, № 1—2, c.5—14; D.Seyfort Ruegg. Report on the Tibetan Collection *Sgrub thabs kun btus*. — XXIX Congrès Intern. Orient. P., 1973, c.21—22, и др. Ср. также фундаментальную коллекцию тибетской Трипитаки: Tibetan Tripitaka, ed. by D.T.Suzuki. Vol.1—150. Kyōto. 1957. Об истории буддийских канонов в Тибете см.: Hakuyu Hatano. The History of the Tibetan Buddhist Canons. — "Suzuki gakujutsu zaidan kenkyū nenpō", 8, 1911 (1972), c.9—27, и др. Ср.: J.W. de Yong. Notes à propos des colophons du Kanjur. — "Zentralasiatische Studien", 6, 1972, c.505—559.

В последние годы разыскания рукописей санскритских буддийских сочинений, предпринятые Р.Санкритьяяной (см.: R.Sāṅkṛtyāyana. Search for Sanskrit Manuscripts in Tibet. — JBORS, vol.24, p.4), еще более увеличили значение Тибета как сокровищницы буддийских сочинений; ср. также: E.Frauwallner. Zu den buddhischen Texten in der Zeit Khri-Sroṅ-Lde-Btsan's. — WZKSOA, Bd 1, 1957, c.95—103 (автору удалось идентифицировать следующие важные сочинения — Дигнага: "Ālambanaparīkṣā", "Ālambanaparīkṣavṛtti"; Дхармакирти: "Nyāyabindu", "Hetubindu", "Sambandhaparīkṣa", "Saṃtānāntarasiddhi"; Винитадева: "Nyāyabinduṭīkā", "Sambandhaparīkṣāṭīkā", "Ālambanaparīkṣāṭīkā", "Saṃtānāntarasiddhiṭīkā"; Дхармоттара: "Nyāyabinduṭīkā", "Paralokasiddhi"; Арчата: "Hetubinduṭīkā"; Камалашила: "Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣepa"; ряд текстов Шубхагупты).

Тибетские источники во многих случаях позволяют реконструировать оригинальный санскритский текст соответствующих сочинений (чему также способствует знание тех принципов, которыми руководствовались тибетские переводчики с санскрита, см.: N.Simonsson. Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, unter-

sucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzung für die Sanskrit-Philologie. I. Uppsala, 1957; A. W a y m a n. Observations on Translation from the Classical Tibetan Language into Indo-European Languages. — IIJ, vol.14, 1972, c.161—192; D. S e y f o r t R u e g g. On Translating the Buddhist Canon (a dictionary of Indo-Tibetan terminology in Tibetan and Mongolian). — "Studies in Indo-Asian Art and Culture". Vol.3, 1973, c.243—261; ср. также соответствующие наблюдения в кн.: C. V o g e l. Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdaya-saṃhitā. The first five chapters of its Tibetan version. Edited and rendered into English along with the Original Sanskrit. Accompanied by a literary introduction and a running commentary on the Tibetan translating-technique. Wiesbaden, 1965, рецензия Ф.Веллера — OLZ, 1969, № 1—2).

О логической литературе в Тибете см.: S.Ch. V i d y a b h u s a n a. Indian Logic as Preserved in Tibet. — JASB NS, vol.3.

Поскольку тантристские концепции были особенно популярны в Тибете (многие из них известны только там), основную литературу по тантризму целесообразно указать именно здесь. См.: Abhinavagupta. Tantrāloka. Allahabad, 1921; Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha; les Dohā-koṣa et les Carya. Ed. et trad. par M. Shahidullah. P., 1928; M.M. B o s e. The Post-Caitanya Sahajiā Cult of Bengal. Calcutta, 1930 (ср. его же издание тантристских текстов в "Sahajiyā sāhitya". Calcutta, 1932; Guhyasamāja-tantra or Tathāgataguhyaka. Ed. by B.Bhattacharyya. — GOS, 53, 1931; B. B h a t t a c h a r y a. An Introduction to Buddhist Esoterism. Bombay — Oxford, 1932; Mikkyō daijiten. I—III. Kyōto, 1932—1933 (воспроизведено I—VI, 1968; наиболее обстоятельный тантристский словарь; ср.: Mikkyō jiten. Sawa Ryūken hen. Kyōto, 1975); T o g a n o o S h ō u n. Himitsu bukkyōshi. Tōkyō, 1933 (история эзотерического буддизма); A. D a v i d-N e e l. With Mystics and Magicians in Tibet. L., 1931; о н а ж е: My Journey to Lhasa. Harmondsworth, 1940 (немецкий вариант — Arjopa. Lpz., 1928); Tibetan Yoga and Secret Doctrines. L., 1935 (немецкий вариант — Yoga und Geheimlehren Tibets. Weilheim, 1937); P r a b o d h C h a n d r a B a g c h i. Studies in the Tantras. Calcutta, 1939; H. v o n G l a s e n a p p. Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamantfahrzeugs. Stuttgart, 1940; S.B. D a s g u p t a. Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature. Calcutta, 1946; о н ж е. An Introduction to Tāntric Buddhism. Calcutta, 1950; G. T u c c i. Tibetan Painted Scrolls. Vol.1—3. Roma, 1949; о н ж е. The Theory and Practice of the Mandala, 1961; о н ж е. Il libro tibetano dei morti (Bardo Tödöl). Torino, 1972 (ср. публикацию W.Y.Evans-Wentz'а, а также французский перевод M. La Fuente — Bardo Thodol. Le Livre des morts tibetain... Paris; е е ж е перевод — Yoga tibétain et les Doctrines Secrètes, ou les Sept Livre de la Sagesse du Grand Sentier... P., 1938); H.V. G u e n t h e r. Yuganaddha. The Tantric View of Life, 1952 (revised edition, Berkeley-London-Shambala, 1—72); A r t h u r A r t h u r (= Sir John Woodroffe). Phinciples of Tantra. Madras, 1955 (2nd ed.: перевод бенгальского трактата "Tantratattva"); The Tibetan Book of the Great Liberation. L., 1954 (с психологическим комментарием К.Юнга; ср. также: C.G. J u n g. Des Geheimnis der Goldenen Blüte. Stuttgart, 1957); E. C o n z e. Hate, Love and Perfect Wisdom. — "Mahabodhi", vol.62, 1954, c.3—8; о н ж е. Buddhism..., c.174—199; о н ж е.

Buddhist Thought in India, с.270—274; H.V.G ü n t h e r. The Concept of Mind in Buddhist Tantrism. — JOS, vol.3, 1956, с.261—277; J.N e e d h a m. Science and Civilisation in China. Vol.2. (Tantrism and its relation with Taoism, с.425—429); F.A.B i s c h o f f. Contribution à l'étude des divinités mineures du bouddhisme tantrique. Ārya Mahābala-nāma-mahāyāna-sūtra. Tibétain (Mss. de Touen-houang) et chinois. — "Buddhica" 1-ère série. X.P., 1956; S a k a i S h i n t e n. Chibetto Mikkyō Kyōri no Kenkyu. Kōyasan, 1956 /Исследование доктрины тибетского тантризма/; Principles of Tantric Buddhism. Delhi, 1956; G o v i n d a. Grundlagen Tibetischer Mystik. Frankfurt a.M., 1975. D.S n e l l g r o v e. Buddhist Himālaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion. Ox., 1957 (см.: J.W. d e J o n g. — IIJ, vol.3, 1959, с.221—223); о н ж е. The Hevajra Tantra. A Critical Study. — LOS, vol.6, 1959 (P.1. Introduction and Translation; Pt 2. Sanskrit and Tibetan Texts; см.: J.W. d e J o n g. — IIJ, vol.4, 1960, с.198 и сл.); о н ж е. The Nine Ways of Bon: Exerpts from gZi-brjid. L., 1967 (издание текста и переводы); Tibetan Yoga and Secret Doctrines, or Seven Books of Wisdom of the Great Path, According to the Late Lāma Kazi Dawasamdup's English Rendering. Arranged Edition by W.Y.Evans-Wentz. L. — N.Y., 1959 (2nd ed.); о н ж е. The Tibetan Book of the Dead. Transl. by W.Y.Evans-Wentz. L., 1927; (3d ed. — 1957; Bar-do-thos-grol); о н ж е. Milarepa. L., 1929; A.W a y m a n. Totemic Beliefs in the Buddhist Tantras. — "History of Religions", vol.I, № 1. Chicago, 1961, с.81—94; о н ж е. Female Energy and Symbolism in Buddhist Tantras. — Там же, vol.II, № 1, 1962, с.73—111; о н ж е: Analysis of the Tantric Section of the Kanjur Correlated to Tanjur Exegesis. — JASt, vol.1, 1962, с.118—125; о н ж е. Buddhist Genesis and the Tantric Tradition. — OE, vol.9, № 1, 1962, с.127—131; A.P a d o u x. Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. P., 1963; Ch.C h a k r a v a r t i. The Tantras Studies on their Religion and Literature. Calcutta, 1963; Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism. Ed. by Koyasan Univ., 1965; A y e h a n a n d a B h a r a t i. The Tantric Tradition. L., 1965; A.W a y m a n. Buddhist Tantric Medicine Theory on behalf on Oneself and Others. — "Kailash", 1, 2, 1973, с.153—158; о н ж е. Concerning saṃdhā-bhāṣā (saṃdhi-bhāṣā) saṃdhyā bhāṣā. — "Mélanges L.Renou", 1968, с.789—796; S.G.D a r i a n. Antecedents of Tantrism in the Saddharma-Puṇḍarīka. — "Asiatische Studien". Bd 24, 1970, с.25—33; M k h a s G r u b R j e. Fundamentals of the Buddhist Tantra, translated by F.D.Lessing and A.Wayman (ср. рец. — "History of Religions", vol.10, 1971, с.371 и сл.); J.E v o l a. Le Yoga tantrique, sa métaphysique (рец.: RHR, t.184, 1973: A.Bareau); The Ritual in Tantric Buddhism of the Disciple's Entrance into the Maṇḍala. — "Studia Missionalia", vol.23, 1974, с.41—57; H.V.G u e n t h e r, C h ö g y a m T r u n g p a. The Dawn of Tantra. Shambala, Berkeley, L., 1975 и др. — В связи с темой тантризма особого внимания заслуживают сочинения знаменитого поэта "отшельника Ми-ла, одетого в рубище" Миларепы (1040—1123), и исследования, посвященные ему. Ср.: B.L a u f e r. Aus dem Geschichten und Liedern des Milaraspa. — "Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. XLVIII, 1902, с.2—4; о н ж е. Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl übertragen. Hagen/Darmstadt, 1922; Б.Б.Б а р а д и й н. Цам Миларайбы (из жизни в Лавране). —

Сборник в честь семидесятилетия Г.Н.Потанина. СПб. 1909, с.157—162; J.Bacot. Milarépa. Ses méfaits — Ses épreuve — Son illumination. P., 1925 (2-éme ed. — 1971); B.H.Hoffmann. Mi-la-ras-pa. Sieben Legenden. München, 1950; Dawa Samdup. Tibet's Great Yogī Milarepa. L., 1928 (2nd ed. — 1951; немецкий вариант — Milarepa — Tibets grosser Yogi. Weilheim, 1971; rJe-btsun-bkah-bum); Humprey Clarke Bt. The Message of Milarepa. L., 1958; Mi la ras pa' mGur' bum rNam thar. Ed.by J.W. de Jong, 1959 (ср. издание обоих сочинений в конце XV в. — gC'aṅ smyon Heruka; о его значении в передаче наследия Милэрепы см.: The Life of the Saint of Gtsaṅ; Ed. Lokesh Chandra. New Delhi, 1969, в предисловии /G.Smith/); A.K.Gordon. The Hundred Thousand Songs. Vermont and Tokyo, 1961 (ср. перевод в кн.: G.C.C.Chang. The Hundred Thousand Songs of Milarepa. Vol.1—2. N.Y., 1962; ср.: J.W. de Jong. — IIJ, vol.10, 1967, с.204—212); M.Hahn. Zur Mongolischen Version von Milaraspas mgur' bum. — "Zentralasiatische Studien", Bd 9, 1975; Ch. D. van Tuyl. The Tsche riṅ ma Account — an Old Document incorporated into the Mi la ras pa'i mGur 'bum? — Там же. T.9, 1975, с.23—26; A.Mette. Beobachtung zur Überlieferungsgeschichte einiger Lieder des Mila ras pa'i *mgur 'bum*. — IIJ, vol.18, 1976, с.255—272, и др. Сборник песнопений "Ми-лэ-гурбум" весьма популярен и в Тибете, и в Монголии.

В Монголии полное утверждение буддизма относится ко второй половине XVI в. О буддизме в Монголии и среди бурятов см.: G.Huth. Geschichte der Buddhismus... I—II; A.Grünwedel. Mythologie des Buddhismus...; Г.Н.Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.2, 4. Материалы этнографические. СПб., 1881—1883; он же. Тангуто-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. М., 1950:, M.A.Pozdnejev. Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus. Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus. Hannover, 1927; Lokesh Chandra. Buddhism in Mongolia. — "Indo-Asian Culture", vol.8, 1960; W.Heissig. A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century. — "Anthropos", Bd 48, 1953; он же. A Lost Civilization. The Mongols Rediscovered. L., 1966; он же. Die Religionen der Mongolei. — G.Tucci, W.Heissig. Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart, 1970; Н.Л.Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; ср.: Ш.Бира. О "Золотой книге" С.Дамдина. — "Studia historica Instituti historiae Academiae scientiarum". T.VI, Fasc.1, Улан-Батор, 1964, и др.

О буддизме в периферийных ареалах Индостана ср. также: J.Naudou. Les bouddhistes kaśmīriens au Moyen Âge. P., 1968; N.K.Dutta. Buddhism in Nepal. — "Bulletin Tibetolog", vol.III, 1966, с.27—46, и др.

ЦЕНТРАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ БУДДИЗМА И ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА "DHARMA"

Th.S t c h e r b a t s k y. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "dharma". — "Prize Publication Fund". Vol. VIII. London, 1923, с.112; 2-е издание — Calcutta, 1956.

При своем появлении книга вызвала многочисленные рецензии (о них см. в библиографии научных трудов Ф.И.Щербатского); в числе их авторов были виднейшие специалисты того времени в области буддологии. Дальнейшие исследования на эту тему неизменно исходили из результатов, полученных Ф.И.Щербатским, даже если общая трактовка понятия дхармы была иной. В полемике, возникшей вокруг этого понятия, как правило, не ставилось под сомнение то, что именно концепция дхармы была основоположной в буддизме. Точно так же оппоненты в основном были согласны с тем, как Ф.И.Щербатской понимал структуру этой концепции. Разногласия возникали в связи с проблемой относительной хронологии оформления концепции дхармы и ее функционально-текстовой локализации. Таким образом, исторической заслугой исследования Ф.И.Щербатского является установление того, теперь уже бесспорного факта, что понятие дхармы лежит в основе буддийской догматики и что буддизм не был исключительно этическим учением, но обладал своей собственной метафизической системой, способной успешно конкурировать с наиболее развитыми вариантами метафизических концепций брахманизма. Очевидные сейчас, эти положения были подлинным открытием полвека назад, когда наиболее авторитетной в буддологии была англо-германская школа (супруги Рис-Дэвидс, супруги Гейгер, Г.Ольденберг и др.), характерными чертами которой было подчеркивание антиметафизической морально-этической сущности проповеди раннего буддизма, ориентация на палийскую версию Канона, понимаемую как вполне адекватное отражение первоначального буддизма, пренебрежение к терминологическому аспекту буддизма и, наоборот, внимание к этимологии и апелляция к "здравому смыслу".

Хотя о понятии дхармы (санскр. *dharma*, пали *dhamma*, тиб. *chos*, кит. *fa*, яп. *hō*) некоторые сведения (теперь уже устаревшие или недостаточные) можно найти в буддологических работах до выхода в свет книги Ф.И.Щербатского, существенное значение с точки зрения последующего развития имели, пожалуй, две работы: S o g e n Y a m a k a m i. Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912, и особенно О.О.Р о з е н б е р г. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Часть вторая — Проблемы буддийской философии. П., 1918, поскольку именно в них было изложено учение сарвастивадинов, объяснявших все совершающееся вокруг нас взаимодействием отдельных, подчиняющихся особым законам элементов бытия, называемых дхармами; исследования начала века М.Валлезера, госпожи Рис-Дэвидс, Шве Зан Аунга, посвященные понятию дхармы, как и исчерпывающая по относящемуся к теме материалу монография: M. und W.G e i g e r. Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. — "Abhandlungen der Bayerischen Akademie" Phil. Kl. XXXI, 1, 1920. München, 1921, перепечатано в кн.: W.G e i g e r. Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde. Hrsg. von H.Bechert. Wiesbaden, 1973, с.101—228. (ср. также: W.G e i g e r. Dhamma und Brahman. — "Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete". 2.München), по-

служившая поводом к написанию Ф.И.Щербатским книги о дхарме, оказались в стороне от основного и наиболее плодотворного направления в изучении концепций, построенных на понятии дхармы. Поскольку книга О.О.Розенберга стала известна на Западе лишь после того, как она была переведена на немецкий язык вдовой автора (O.Rosenberg. Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924), Ф.И.Щербатской, высоко ценивший книгу О.О.Розенберга и разделявший изложенное в ней понимание дхармы, в своем исследовании использовал ряд результатов, полученных О.О.Розенбергом. Некоторые высказывания О.О.Розенберга относительно дхармы заслуживают внимания в связи с дальнейшим изложением:

"Термин "дарма" встречается в литературе буддизма очень часто, особенно в философских сочинениях. Существенные различия многих направлений сводятся для буддистов к разногласию по отношению к "дармам", о чем свидетельствует тот факт, что в традиционных кратчайших формулах, в которые были заключены писателями позднейших времен наиболее характерные особенности древних школ, была зафиксирована именно точка зрения направлений на "дармы"".

"Согласно традиционным характеристикам, *сарвастивадины* учили, что настоящее, прошедшее и будущее — истинно-реальны, что сущность дарм неизменно-реальна; *шуньявадины* полагали, что дармы — "пусты", что о них нельзя сказать, что они есть или что их нет; *виджнянавадины* учили, что дарм нет, что существует только одна реальность, только одно абсолютное сознание".

"Японские буддисты иногда, рассуждая о древних школах буддизма, называют их учением о "проявлениях" и учением о "сущностях", имея в виду проявление и сущность "дарм" или "носителей", которые были уже упомянуты в предыдущей главе".

"Понятие "дармы" в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что *система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дарм.* При этом мы подчеркиваем в философии буддизма ту специфическую особенность ее, благодаря которой она отличается от других направлений индийской философии..."

"Метод разложения познаваемого на элементы свойствен всем индийским системам, установление же понятия единичных трансцендентных носителей-дарм и сведе́ние всего бытия к системе таких носителей дает нам право характеризовать буддийскую догматику древнейшей схоластики как теорию дарм".

"В европейской литературе по буддизму разбору термина "дарма" уделено немало места, но, несмотря на это, до сих пор не удалось выяснить ясно и убедительно, что такое "дармы", о которых говорят буддийские трактаты. Самый факт, что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дарм, остался неотмеченным. ... Ввиду важности термина "дарма" точное изложение буддийской философии, разногласий школ и т.д. невозможно без предварительного выяснения значения термина "дарма". Часто указывают на то, что это слово имеет очень много различных значений; но это обстоятельство не представляет еще никакой особенной трудности, если только различные значения легко могут быть разграничены; кроме того, значения слова "дарма" отнюдь не многочисленнее значений других слов".

"Слово "дарма", согласно словарю, имеет значения: "религия", "закон", "качество". Этимологически его производят от корня *dhar* —

"носить", *dharma* значит "носитель", а также "несомое", как напр., в смысле "качество". Разумеется, что само по себе этимологическое значение еще не объясняет слова и что выражение "носитель" может быть наполнено различным содержанием. Китайцы при переводе буддийских сочинений слово "дарма" всегда передают иероглифом, означающим "закон", сохраняя этот иероглиф и в тех случаях, где "дарма" имеет совершенно иное значение".

"В логических трактатах "дарма" означает "качество" (т.е. "несомое"), приписываемое носителю качеств, т.е. субъекту (S); в таких случаях "дарма" можно переводить либо "сказуемое" (P), либо "атрибут". Это наиболее специальное значение термина в общей литературе не встречается".

"Основное и, вероятно, первоначальное значение термина встречается в философских сочинениях, а также и в сутрах, где под дармами разумеются "носители" или истинно-реальные, непознаваемые субстраты тех элементов, на которые в абстракции разлагается поток сознательной жизни, т.е. субъект и переживаемый им мир, как внешний, так и внутренний. Согласно числу найденных элементов, в различных направлениях насчитывалось различное количество разновидностей таких носителей — 75, 100, 84 и т.д. Так как анализу подвергалась и жизнь религиозного опыта, в число элементов вошли и такие, которые имеют отношение к буддийской теории спасения".

"Традиционное определение: "дарма — носитель своего признака (т.е. специфического)" имеет в виду именно это всеобщее значение термина, которое он сохранял и тогда, когда это слово в полемике употреблялось авторами, отрицавшими существование таких носителей. Это значение в словарях не указывается, оно до сих пор нигде не формулировано..."

"Другие значения термина "дарма" развились из только что отмеченного. Сущность каждой "дармы" — трансцендентна, непознаваема; только "признаки", или проявления дарм образуют поток сознательной жизни; таким образом, элементы, на которые разлагается поток сознания, не являются дармами, а *"проявлениями дарм"* (дарма — лакшана), однако ради краткости часто употребляется термин "дарма" вместо выражения "проявление дармы"; в таком случае "дарма" можно передавать прямо словом "элемент"".

"Среди элементов и их носителей упоминается один, который в метафизике и в теории спасения занимает первое место, это — элемент "успокоения", "покоя", т.е. нирвана. Так как конечною целью бытия является достижение состояния вечного покоя, то этот элемент среди всех дарм является лучшей, "дарма" *par excellence*, а поэтому "дарма" иногда является синонимом "нирваны". Нирвана употребляется иногда в смысле "Пустоты" или *"Абсолютного"*, т.е. истинно-реального, ввиду чего и это последнее иногда называется дарма..."

"Наконец, термин "дарма" означает еще "учение" Будды; здесь, впрочем, следует иметь в виду, что в таких выражениях, как "проповедовать дарму", "поклоняться дарме"; напр., в формуле: "Будда, дарма, сангха" дарма означает очень часто не самое учение, а *объект учения*, т.е. нирвану. В популярном же буддизме в этих случаях подразумевается "учение" как таковое, в смысле содержания Священного писания и даже священной литературы как таковой".

"В популярных японских сочинениях под выражением "все дармы" или 'мириады дарм" следует подразумевать все явления или предметы,

находящиеся в мире. Непозволительно, разумеется, переносить это значение термина в схоластические трактаты, однако употребление слова "дарма" в смысле вещей, предметов тоже восходит к индийскому буддизму. Так, напр., Васубандху в трактате о реальности одного только сознания говорит о "псевдодармах", т.е. о вещах в себе отдельных предметов, а не об элементах сознательной жизни".

"Термин "дарма" встречается, таким образом, в следующих значениях:

1) качество, атрибут, сказуемое;

2) субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни;

3) элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни;

4) нирвана, т.е. "дарма" *par excellence*, объект учения Будды;

5) абсолютное; истинно-реальное и т.п.;

6) учение, религия Будды;

7) вещь, предмет, объект, явление".

"Второе значение его — трансцендентный носитель — самое важное и самое частое, но именно оно осталось совершенно неизвестным, и внимание работ по буддизму, насколько они вообще обращают внимание на "дармы" и не ограничиваются пониманием этого слова в смысле "закона" или "учения" Будды, останавливается только на его третьем и седьмом значении, причем оба значения "элемент" и "объект", являются не совсем ясно определенными и переплетаются друг с другом" (О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии, с.83—88).

"На основании вышеизложенного термина "дарма" представляется возможным определить следующим образом: *дармами называются истинно-сущие, трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием.* Каждый элемент рассматривается как признак своего носителя, т.е. каждая дарма есть субстанциальный носитель своего специфического, единичного качества; дармы поэтому не являются субстанциями в том смысле, что они в состоянии носить несколько качеств, и понятие субстанциального носителя у буддистов несколько иное, чем в европейской философии, где субстанция есть носитель качеств в множественном числе. Утверждение, что дарма есть носитель своего качества, по существу, может быть рассмотрено как попытка придать найденным при анализе элементам абсолютное значение. Для древней буддийской схоластики дарма — гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критическом анализе опыта" (О.О.Розенберг. Проблемы..., с.106; ср. также VII. Теория дарм как основа буддийской догматики).

Точка зрения Ф.И.Щербатского и О.О.Розенберга, согласно которой теория дхарм должна рассматриваться как теоретическое основание любой системы буддизма, начиная от учения самого Будды и до сих пор, оспаривалась А.Б.Кейтом и С.Шайером, полагавшими, что теория дхарм была чужда раннему буддизму и утвердилась гораздо позднее в результате деятельности догматиков. См.: A.B.Keith. The Doctrine of the Buddha. — BSOS, vol.6, 1931, c.393—404; он же. Pre-Canonical Buddhism. — IHQ, vol.12, 1936, c.1—20; S.Schayer. Precanonical Buddhism. — AOr., 7, 1935, c.121—132; он же. New Contributions to the Problem of Prehinayānistic Buddhism. — PBOS, vol.1, 1937, c.8—17. Мнение А.Б.Кейта о позднем происхождении теории дхарм, к сожалению, опирается не на анализ ранних источников или внутрен-

ную реконструкцию истории теории дхарм, а на общее априорное представление о том, какой могла быть доктрина Будды, и на скептическое отношение к возможностям ее реконструкции. А.Б.Кейт считает: "...really impracticable to discover with any precision the doctrine which Buddha in fact expounded" (BSOS, vol.6, 1931, 393); ср. также: "The picture we can thus form of the doctrines of the Buddha himself must be conjectural and uncertain, but it has the merit of being in accord with the probability that his doctrines were far removed from the refinements of the scholastic philosophy as preserved in the Pāli Canon which presents the appearance of being the product of much discussion by contending schools whose existence tradition emphatically asserts" (там же, с.404).

По поводу подобных методов Ф.И.Щербатской писал следующее: "These methods art not complicated. They consist of three principles. The views we are justified in ascribing to the Buddha must, according to him, be 1) simple, 2) in accord with the trend of opinion in his day, and 3) more calculated to secure the difference of a large circle of followers. Everything refined, or above the primitive, and every unattractive idea must be rejected. In those three principles we are invited to believe without a shade of that scepticism which is legitimate only in regard to the Pāli Canon".(The Doctrine of the Buddha. — BSOS, vol.6, 1932, с.870). Ф.И.Щербатской настаивал в своей полемике с А.Б.Кейтом на том, что анализ разнородных источников (в частности, небуддийских, например относящихся к санкхье) дает основание верить в возможность достаточно конкретной реконструкции учения Будды: "In thus attacking the position from the rear and from the front we shall establish the trend of philosophic opinion in his days, not of course with mathematical precision, but, I hope, much better than by a blind belief in gratuitous a priori principles established on no one knows what evidence" (там же, с.871). Умозрительная реконструкция начального буддизма А.Б.Кейтом лишала, по мнению Ф.И.Щербатского, буддизм всех следов буддизма, и эта абстрактная схема объявлялась учением самого Будды. В противоположность этой картине Ф.И.Щербатской считал, что всем направлениям буддизма в любое время присущи следующие десять черт (к сожалению, Ф.И.Щербатской не исследовал проблему реконструкции первоначального предания, и в этом смысле его утверждения также априорны): 1) отрицание души, 2) ее замена отдельными элементами, 3) классификация элементов на группы, базы и компоненты, 4) закон взаимозависимости возникновения элементов, 5) их непостоянство, 6) их беспокойство, производимое незнанием, 7) их очищение, производимое элементом трансцендентального знания, 8) мистические силы, производимые элементом транса, 9) повторные рождения в высших сферах (или раях), 10) нирвана.

С.Шайер, конкретно занимавшийся проблемой реконструкции доканонического предания, полагал, что в начальной буддийской онтологии противопоставлялись друг другу вечная, абсолютная реальность (*dharma*) и мир непостоянного и случайного (*rūpa*). *Dharma* не была "мировым законом", подобным ведийскому *ṛta*, но представляла собой онтологическую сущность, идентифицируемую с *vijñāna*'ой. В космологических построениях указанное выше противопоставление реализовалось в оппозиции *dharmadhātu* и *kāmadhātu* (к ним добавлялась промежуточная сферма *rūpadhātu*). Исходя из этого, С.Шайер показал, каким образом

могло далее эволюционировать понятие дхармы уже в пределах махаяны ("абсолютное", "сущность", но не "закон"; факт, не выводимый из тех значений слова *дхарма*, которые ему приписываются в хинаянической догматике). Исследования С.Шайера о дхарме были подкреплены значительными результатами, полученными М.Фальк. Одним из них было установление известного изоморфизма между понятием *дхармы* в буддизме и понятием брахмана в философии упанишад. См.: M.F a l k. Nāma-rūpa and dharma-rūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception. Calcutta, 1943 (ср.: о н а ж е. Il mito psicologico nell'India antica. — Memoria di R.Accademia Nazionale dei Lincei, 336. Roma, 1939). О соответствующих работах С.Шайера см.: C.R e g a m e y. Le problème du bouddhisme primitif et les travaux de Stanisław Schayer. — ROr., t.21, 1957, с.37 и сл., особенно с.54—57.

Поскольку Ф.И.Щербатской в своих выводах опирался преимущественно на "Абхидхармакошу" Васубандху и постоянно имел в виду живую буддийскую традицию Тибета и сопредельных стран, в которых утвердилась махаяна, естественно возникла потребность восстановить историю понятия дхарма в добуддийскую эпоху, с одной стороны, и в палийском Каноне и связанных с ним текстах, с другой стороны (тем более что соответствующие источники не стали предметом исследования в монографии Ф.И.Щербатского).

Уже с древнейших текстов отчетливо прослеживается связь слов *dharma* и *dharman* с глаголом *dhṛ-*, *dhā̆r-* "держать", "поддерживать"; соответствующий корень так или иначе связан с такими показательными по своим значениям словами, как древнегреч. θρόνος "высокое сиденье", "престол", "трон", переносно — "царская власть", ср. у Эсхила θρόνοι μονόσκηπτροι "самодержавная власть"; лат. *firmus* "крепкий", "сильный", "укрепляющий", *firmo* "делать сильным, крепким", "укреплять", "поддерживать", может быть, и *forma*; лит. *dermẽ* "согласие", "соглашение", "союз"; чеш. *sdařiti se*, *podařiti se* "удаться", польск. *zdarzyć się* "случиться" и т.д. В "Ригведе" постоянно встречается *dharmán* "носитель", "распорядитель", "опора" (м.р.), ср. RV I, 187, 1; IX, 97, 23; X, 21, 3; X, 92, 2, и еще чаще (около 50 раз) *dhárman* "защита", "опора", "крепкое установление", "закон", "порядок" (ср.р.), среди случаев употребления этого слова есть такие существенные, которые позволяют провести различие между ним (*dhárman*) и *ṛtá* (ср. RV IX, 97, 22—23); показательны и такие производные, как *dharma-kṛ́t* (RV VIII, 87, 1) "творящий дхарму" (эпитет Индры) и *dhármavat* (RV VIII, 35, 13) "связанный с *dhárman*'ом". В "Атхарваведе" *dhárman* употребляется реже, зато появляется наряду с ним *dharma*, которое уже не обозначает нечто конкретное, служащее для поддержки, но "правило", "обычай". В брахманской литературе это слово приобретает некоторые новые оттенки значения — "добродетель", "моральный долг", значение "закон" становится весьма распространенным; появляются сочетания типа *dharmasya goptā* "хранитель дхармы" (Aitar. — Brāhm. VIII, 12), *dharmapati* "господин дхармы" ("Śatap.-Brāhm." V, 3.3.9: о Варуне), *dhárma* и *satyá* или *dhárma* — это *satyá* "истина" (ср. "Śatap.-Brāhm XIV, 4.2.26); ср. сходное употребление в палийском Каноне: *saccañ ca dhammo ca*, например, в "Дхаммападе"). В "Шатапатха-брахмане" впервые засвидетельствовано значение "обязанности" ("duties": J.Egelling), ср.XI, 5.7.1. В период упанишад слово *dharma* все более часто выступает в значениях "истина", "истинная мораль", "истинная религия" и т.д. (то же в эдиктах Ашоки); более спе-

циализировано понятие *dharma* в литературе дхармашастр. Подробности см.: H.Willman-Grabowska. Évolution sémantique du mot dharma. — ROr. t. 10, 1934, с.38—50, а также: M.Mayrhofer. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lief. 10, Heidelberg, 1957, с.94—95, 100; интересно употребление слова *dharma* в приурочении к временны́м отрезкам, например в "Mānavadharmaśāstra" 1, 85—86 (о разных *дхармах* в разных *югах*), см.: R.Lingat. Dharma et Temps. A propos de Manu 1, 85—86. — JAs., t.249, 1961, с.487—495.

В палийских источниках определению понятия *dharma* много внимания уделялось комментаторами, и среди них наиболее авторитетным — Буддхагхошей, ср. четыре значения *dhamma*'ы: 1) *pariyatti*, или доктрина в том виде, как она сформулирована; 2) *hetu*, или условие, причинный антецедент; 3) *guṇa*, или моральное качество, действие; 4) *nissattanijjīvatā*, или "феноменальный" в противопоставлении "субстанциальному", см.: "Dhammasaṅgaṇi-Aṭṭhakathā", 38 /ср. несколько иное, хотя тоже четвертичное, значение в "Dhammapada-Aṭṭhakathā" I, 22 = "Dīgha-Aṭṭhakathā" I, 99-применительно: 1) к благому поведению, 2) к проповеди и нравственному наставлению, 3) к девятичленному собранию буддийских сочинений, 4) к космическому закону/. Полное собрание основных типов употребления слова *dhamma* в психологической и этической сферах см.: T.W.Rhys Davids, W.Stede. The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary. P. IV. L., 1952, с.171—175 (1-е изд. — 1923), а также указанное сочинение супругов Гейгер; в 1958 г. было объявлено (в ZDMG) о защите диссертации В.Шуманна "Теория дхарм в палийском буддизме".

Не следует упускать из виду одно весьма важное обстоятельство, как правило игнорируемое более поздними исследователями при оценке монографии Ф.И.Щербатского о дхарме. Речь идет о том, что, несмотря на тот переворот в понимании основных философских концепций северного буддизма, который вызвало появление работы русского буддолога, исследование проблемы дхармы не рассматривалось им как завершенное. Об этом, в частности, свидетельствует начало работы над новым переводом "Абхидхармакоши", поскольку имевшийся к тому времени перевод Л. де Ла Валле-Пуссэна Ф.И.Щербатской считал неудовлетворительным. Для осуществления нового перевода была организована в 1928 г. группа в составе молодых специалистов, учеников Ф.И.Щербатского — Е.Е.Обермиллера, А.И.Вострикова, Б.В.Семичова и Б.А.Васильева (последний не был учеником Ф.И.Щербатского). Предполагалось широкое использование при переводе комментариев к труду Васубандху на тибетском, монгольском и китайском языках. Кроме того (что особенно существенно в связи с дхармической концепцией тхеравады), Б.В.Семичову было поручено перевести и проанализировать палийские источники "Абхидхамматхасангаху" Ануруддхи и "Висуддхимаггу" Буддхагхоши (понимаемую как комментарий к "Абхидхамматхасангахе"), с тем чтобы установить соотношение хинаянической и махаянической трактовки дхармы. В этой работе Б.В.Семичову оказывал помощь крупный специалист в области палийской Абхидхармы профессор Гарвардского университета Дхармананд Косамби, оказавшийся в то время в Ленинграде гостем Академии наук. Первые результаты были изложены в статье Б.В.Семичова "Matter according to the Visuddhimaggo of Buddhaghosa and "Abhidhammatasangaho" of Anuruddha" (1930). Основная находка заключалась в обнаружении поразительного сходства между рассуждениями Буддхаг-

хоши об "элементах бытия" и положениями, выдвинутыми Васубандху, — прежде всего в том, как излагается учение о скандхах. "Так как деление на группы (скандха), базы (дхату) и категории (аятана) может иметь место только при рассмотрении элементов "бытия", то после чтения и перевода в трактате Буддхагхоши всего того, что касалось "групп", стало совершенно ясным, что Буддхагхоша, Васубандху школы тхеравада, говорит о "теории элементов бытия"" /см.: Б.В.Семичов. Элементы сознания (по палийским первоисточникам). — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып.3. Улан-Удэ, с.23/. В согласии с подобным толкованием смысла дхармы и с этимологией соответствующего слова (от *dhar-* 'держать', см. выше) находятся, по сути дела, равнозначные (и отчасти тавтологические из-за примененной здесь *figura etymologica*) определения дхармы у Васубандху (*svalakṣaṇadharanat dharma*) и в палийском тексте "Аттхасалини" (*attano pana svabhava dharenti ti dhamma*): "дхарма — потому что держит (содержит, несет) свой (собственный) признак". Однако дальнейшие исследования в области дхармы, как и перевод "Абхидхармакоши" группой под руководством Ф.И.Щербатского, к сожалению, должны были прекратиться.

Особое значение для истории развития понятия дхармы имеют две работы Г. фон Глазенаппа. См.: H. von Glasenapp. Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie. — WZKM Bd 46, 1939, с.242—266, и особенно: он же. Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie. — ZDMG, Bd 92, 1938, с.383—420. Последняя статья ценна, в частности, тем, что в ней сопоставляется теория дхармы в "Сутта-питаке" и в абхидхармической литературе, включая васубандховскую "Абхидхармакошу". Вкратце выводы Г. фон Глазенаппа состоят в следующем. *Dhamma* в палийских текстах обозначает "закон" и все, что находит выражение в законе ("Weltgesetz", "Norm", "Recht", "Vorschrift", "Lehre", "Lehrtext"), а также все с необходимостью выступающие и законом обусловленные явления — "элементы бытия" (О.О.Розенберг, по мнению Г. фон Глазенаппа, не сумел правильно понять связь *dharma* как закона и *dharma* как элементов бытия); иначе говоря, здесь то же словоупотребление, что и в случае слова *saṅkhāra*, где "einerseits die karmischbedeutsamen Willensregungen und andere Kräfte, in weiteren Sinne aber auch die durch diese bedingten *dharmas* bezeichnet, die selber wieder Ursachen für die Entstehung neuer *dharmas* seinkönnen" (с.385). Поэтому *dharma* обозначает закон в самом широком смысле, а также все, что обусловлено законом. Характерно, что в китайских источниках *dharma* всегда передается через "*fa*" (яп. *hō*), обозначающее "закон".

Из сказанного следует, что при анализе контекстов, в которых встречается *dhamma*, нужно не упускать из виду неразрывную связь, существующую между мировым законом и формами его выражения в процессе становления сущего. Эта связь имеется в виду, когда говорится: *yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati* ("Majjh.-Nik". 28. I, с.191) — "кто видит взаимозависимое возникновение, тот видит дхарму, кто видит дхарму, тот видит взаимозависимое возникновение". В сутрах подчеркивается та мысль, что все дхармы безличны (*sabbe dhammā anāttā*. — "Saṃyutta-Nik." 44, 10, 7 IV, с.401; "Dhammap". 279, и др.). Вся совокупность дхарм делится на обусловленные действием кармических сил (*saṅkhatā dhammā*) и необусловленные

(*asaṅkhatā dhammā*). Первые обладают тремя признаками (возникновение, уничтожение, инобытие), см. "Aṅgutt-Nik." 3, 47 I, с.152; обусловленные дхармы характеризуются как "возникшие", "сотворенные", "зависимые", тогда как необусловленные дхармы суть "нерожденные" "небывшие", "несотворенные" и т.п. (*ajāta*, *abhūta*, *akata*, *anissita*, *passaddhi*), они — нирвана (*nibbāna*, см. "Samyutta-Nik." 43 IV, с.359 и сл.), "лучшая" (*seṭṭha*), "высшая" (*uttama*), "первая" (*agga*) и т.п. Все обусловленные дхармы непостоянны (*anicca*) /та же идея преходящести относится и к санкхарам (*saṅkhāra*), связанным с обусловленными дхармами, ср. *sabbe saṅkhārā aniccā*... "Therag." 676 и сл., "Dhammap." 277 и сл., и др./ и неотделимы от *dukkha* (см. выше). Характерно, что и "приятное" и "неприятное" и "ни приятное — ни неприятное" в ряде текстов трактуется одинаково как *dukkha* ("Samyutta-Nik." 36, 11 IV, с.216 и сл.), так как этим словом обозначается любое состояние беспокойной неудовлетворенности, лежащее в основе даже радостных явлений или прошлого существования.

В сутрах содержится и классификация дхарм на *khandha*, *āyatana*, *dhātu*. Разбирая вопрос о взаимообусловленности дхарм, Г. фон Глазенапп подчеркивает различия между трактовкой этого вопроса у абхидхармических догматиков и в текстах сутр (где, в частности, довольно безразлично употребляются некоторые понятия, строго различаемые в "Абхидхарме", например *hetu* и *paccaya*). В связи с этим особое значение приобретает идея взаимозависимого возникновения (*paṭiccasamuppāda*), объяснение которой только в пределах материала, содержащегося в сутрах, без знания абхидхармической традиции и, следовательно, вне связи с теорией дхарм невозможно (см.: H. W e l l e r. — "Asia-Major", 5, 1930).

Знание теории дхарм позволяет снять ряд трудностей при объяснении формулы взаимозависимого возникновения. Подробнее об этом см.: H. v o n G l a s e n a p p. Der Buddhismus in Indien und Fernen Osten, с.30 и сл. Наконец, теория дхарм, если говорить об ее использовании, неотделима от с о т е р о л о г и ч е с к и х целей буддизма (и в этом отношении буддизм является, пожалуй, единственным сотерологическим учением, опирающимся на глубоко и последовательно разработанную теорию, аналогичную научным концепциям). В этой связи анализируется соотношение теории дхарм и понятия нирваны и, в частности, отвергается представление о нирване как о состоянии блаженства индивидуального постоянства в высшем мире (это, между прочим, следует из того, что нирвана является дхармой) или "ощущаемого" счастья (о принципиальной неощутимости нирванического счастья см.: "Aṅgutt.-Nik." 9, 34, 3 IV, с.415).

Хотя в "Сутта-питаке" нет специальных определений дхармы, оно может быть восстановлено при условии, что оно будет отвечать всем значениям слова "дхарма" одновременно (закон, право, учение, свойство, состояние сознания, элемент бытия и т.д.). В качестве такового предлагается следующее: "Ein *dharma* ist etwas, das gesetzmäßig existiert, indem es eine bestimmte Wirkung ausübt, jedoch weder ein belebtes Wesen, noch ein konkretes Ding (wie ein Wagen) noch ein Vorgang oder sonst etwas ist, von dem angenommen wird, da es durch das Zusammenwirken mehrerer *dharmas* entsteht" (с.408). Стремление же свести все эти различные дхармы к определенному числу далее не редуцируемых элементов бытия проявляется впервые лишь в абхидхармических сочинениях; о перечнях дхарм, принадлежащих разным школам,

см.: R.K i m u r a. The Original and Developed Doctrines of Indian Buddhism in Charts. Calcutta, 1920; W.M.Mc.G o v e r n, Manual of Buddhist Philosophy. I. L., 1923; E.L.H o f f m a n n (G o v i n d a). Abhidhammatha-Saṅgaha. Übersetzung. München, 1931; É.L a m o t t e. Histoire du bouddhisme indien, c.658 и сл.; Б.В.С е м и ч о в. О числе элементов по различным палийским и тибетским буддийским текстам. — "Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института". Вып.3. Серия востоковедения. Улан-Удэ, 1960, с.58—68 (использованы следующие источники: "Abhidhammattha-Saṅgaha" Ануруддхи, "Visuddhimagga" Буддхагхоши, "Abhidharmakośa" и "Mahāyāna-Pañcaskandhaka" Васубандху и "Abhidharmasamuccaya" Асанги) и др., не говоря, естественно, о подобных списках у Ф.И.Щербатского и О.О.Розенберга. Анализируя списки, существенно помнить, что каждая дхарма может фигурировать в них лишь однажды (если одна и та же дхарма выступает в разных группах, то в списках тем не менее она упоминается лишь один раз; этот принцип строго проводится сарвастивадинами); что в Каноне дхарма может появляться под разными названиями (это позволяет провести отождествление дхарм и их редукцию, например: *viññāṇa=citta=mano* в "Saṃyutt.-Nik." 12, 61, 4 II, с.94, или *taṇhā=chando=rāga=nandī*, там же. 22, 3, 9 III, с.10; 23, 9, 5 III, с.193, и др.); что некоторые дхармы, встречающиеся в "Сутта-питаке", отсутствуют в абхидхармических сочинениях, поскольку эти дхармы не первичные элементы бытия (а вторичные). Поскольку для тхеравадинов "Сутта-питака" была "популярным наставлением" (*vohāra-desanā*), тогда как "Абхидхамма-питака" квалифицировалась как "метафизическое наставление" (*paramattha-desanā*), как аутентичное слово Будды, теория дхарм в абхидхармических сочинениях не могла быть систематической интерпретацией соответствующей теории в сутрах. Поэтому есть все основания считать, что развитие теории дхарм в концепцию элементов бытия принадлежит не периоду "Сутта-питаки", а более позднему времени. В сутрах теория дхарм дана в относительно элементарном варианте. Согласно ему, всякое становление и исчезновение обусловлено закономерным чередованием дхарм, и знание этого является непременным условием достижения нирваны. В этом варианте спекуляции о сущности дхарм еще отсутствовали и в дхармах еще не видели элементов бытия, носителей их собственных свойств (*sabhāva-dhāraṇa*, "Attahasāl.", с.40).

Тем не менее теория дхарм, хотя и в относительно простом виде, уже существовала. Возможно (несмотря на отсутствие сколько-нибудь определенных указаний в источниках), что эта элементарная теория дхарм была связана отношением преемственности с учением самого Будды. Поэтому Г. фон Глазенапп не соглашается с основным выводом С.Шайера, что "нет сомнений в том, что теория дхарм не является древнейшей буддийской философией и что ей предшествовала более старая, дохинаяническая доктрина, которая не была теорией дхарм" (PBOS, vol.I, 1937, с.15). Вместе с тем немецкий индолог допускает, что первоначальный вариант теории дхарм имел своим источником учение о не-Я (*anātma-vāda*), которое, в свою очередь, было научно обоснованным продолжением старого учения упанишад о бессмертии.

Много внимания трактовке понятия дхармы уделено Г. фон Глазенаппом в "Послесловии" к 13-му изданию книги: H.O l d e n b e r g. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Stuttgart, 1958 ("Nachwort", с.455—519, специально о дхарме — с.477—484; Г.Ольденберг о дхарме — с.288 и сл.). Г. фон Глазенапп и здесь подчеркивает, что дхар-

ма уже в раннем буддизме, и в частности в "Сутта-питаке", была метафизическим понятием; без развитой метафизики буддизм не был бы в состоянии соревноваться с современными ему религиозно-философскими течениями с обстоятельно развитой метафизикой. Противоположный взгляд был высказан в полемической статье Ф.Эджертона, см. F.Edgerton. Did the Buddha Have a System of Metaphysics? — JAOS, vol.79, 1959, с.81—85, где приводится известная притча из 63-й проповеди "Маджджхима-никаи": Малункьяпутта (*Māluṅkyāputta*) сожалел, что Будда не ответил ему на вопросы, вечен ли мир или нет, имеет ли он конец или не имеет, одно ли и то же душа и тело или нет, существует ли Совершенный после смерти или нет и т.п. Не зная ответов на эти вопросы, Малункьяпутта не может следовать учению Будды. Тогда Будда рассказал притчу о человеке, раненном отравленной стрелой и приведенном к врачу, которому он не позволяет начать лечение пока не выяснит, что за человек, выпустивший стрелу, как его зовут, какой он касты, где живет и т.д. Разве не умер бы такой человек, прежде чем он выяснит эти вопросы? Таким же образом учение Будды не зависит от природы мира или природы души и т.п. Каковы бы они ни были, в мире остается страдание, уничтожение которого и является целью буддийского учения. В этой притче Ф.Эджертон видит доказательство антиметафизической сущности ранней буддийской проповеди. Что касается дхармы, то она, по мнению Ф.Эджертона, обозначала "state of existence", "condition of being" и была лишена метафизических нюансов; о дхарме см.: о н ж е. Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. Vol.2, New Haven, 1953, с.276b. Из других исследований на эту тему помимо работ общего характера см. также: V.A.Ramaswami Sastri. Dharma — Its Definition and Authority. — JJhRI, vol.7, 1949, с.29—49, и особенно: E.Conze. Buddhist Thought in India. Ch.7. Dharma and Dharmas, с.92—106. В последнем исследовании выделяется семь значений слова *dharma*, существенных в философском плане. В онтологическом смысле *дхарма* означает: 1) "a transcendental reality which is real in absolute truth and in the ultimate sense" (ср. "Prasannapadā" XVII, 304; XXVII, 592); нирвана — это дхарма, являющаяся объектом высшего знания, препятствующая дальнейшим рождениям; в этом случае *dharma* занимает приблизительно то же положение, что *ātman* и *brahman* в индуизме; 2) "the order of law of the universe, immanent, eternal, uncreated"; 3) "a truly real event, things as seen when Dharma is taken as the norm; a dharmic fact, or the objective truth"; 4) "objective data whether dharmically true or untrue, mental objects or mental percepts, i.e. the objects or supports of mind"; 5) "characteristic, quality, property, attribute". Кроме того *dharma* употребляется в значениях: 6) "the moral law, righteousness, virtue, right behaviour, duty and religious practice" и 7) "doctrine, scripture, truth (в не-онтологическом значении), sacred text, doctrinal text".

Указанные соображения относительно значения слова "дхарма" полезно иметь в виду при чтении работы Ф.И.Щербатского. Кроме указаний литературы о понятии "дхарма" см.: J.Gonda. Het begrip *dharma* in het Indische denken. — "Tijdschrift voor Philosophie". Leuven, 1958; W.Liebenthal. Ding und Dharma. — "Asiatische Studien". Bern, 1961 (понимание дхармы как "позиции", которая обретает смысл только в целостности учения); A.Hirakawa. Genshi bukkyō no okeru 'hō' no imi. — Waseda daigaku daigakuin bungaku kenkyūka

kiyō 14, 1968, с.1—25 (значение дхармы в раннем буддизме); Sh.Miyamoto. The Middle Way from the standpoint of the Dharma. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyu", 17, 1969, с.963—932 (="Journal of Indian and Buddhist Studies", vol.17, 1969, с.1—32); Kōshirō Tamaki. The Fundamental Aspect of Dhamma in Primitive Buddhism. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", 21, 1972—1973, с.1062—1054; Enshō Kanakura. Indo tetsugaku bukkyōgaku kenkyū. I. Bukkyōgaku — hen (исследование по индийской философии и буддизму, т.1: Буддизм: три статьи о значении слова "дхарма" в буддизме), и др.; в ином аспекте ср.: C.-A.Keller. Violence et dharma chez Asoka et dans la Bhagavadgīta. — "Asiatische Studien", Bd 25, 1971, с.175—201.

* * *

Книга Ф.И.Щербатского о центральной концепции буддизма и значении слова *dharma* начинается следующим предисловием:

"Этот краткий трактат был первоначально задуман для публикации в журналах Королевского Азиатского Общества: объем трактата побудил редакционный совет опубликовать его в виде монографии, и я весьма признателен совету за это благое решение. Я должен также выразить благодарность госпоже К.А.Ф.Рис-Дэвидс, которая всегда готова была поделиться со мной своими обширными познаниями в палийской литературе. Профессор Г.Якоби любезно просмотрел гранки, и ему я обязан многими ценными указаниями. Д-р Мак Говерн внес несколько ссылок на китайские источники. Но моя глубочайшая признательность — д-ру Ф.У.Томасу, уделившему немало своего драгоценного времени проверке моей работы и проведению ее в печать. В транслитерации я обычно не различал гуттуральных и т.д., носовых, когда они встречаются перед согласными соответствующих им классов.

Ф.Щербатской

Июль 1923 г."

* * *

Бо́льшая часть собственных имен, названий буддийских текстов, философско-религиозных направлений, терминов и т.п. разъяснена в комментариях к "Введению" в "Буддийскую логику" (см. выше). Поэтому комментарии к "Центра́льной концепции буддизма" ограничены минимумом.

1. О понятии дхармы в палийском Каноне см. исследования М. и В.Гейгер и Г. фон Глазенаппа (о них см. выше). Упреки Ф.И.Щербатского в адрес "филологического метода" верны лишь в том смысле, что исследование философского значения термина предполагает обращение и к другим методам. Вместе с тем ни один из этих методов не может быть с успехом применен к филологически не изученному и проинтерпретированному материалу. В.Гейгер как раз и считал необходимым исчерпывающий анализ лексики, связанной с обозначением дхармы, и предостерегал от возможных опасностей, возникающих при пренебрежении чисто "филологической" стадией исследования (ср.: Es kann ja nicht darauf ankommen, die indischen Begriffe mit mehr oder weniger

Gewalt in die Zwangsjacke unserer philosophischen Terminologie zu pressen, sondern sich selber in die Formen des indischen Denkens einzuleben"). К сожалению, Ф.И.Щербатской, как отмечают некоторые современные исследователи, не вполне избежал опасностей, указанных В.Гейгером.

2. *"Абхидхармакоша"* ("Abhidharmakośa") Васубандху действительно является источником исключительной важности для реконструкции буддийской теории дхармы. Об изданиях и переводах этого сочинения см. выше. Особое значение имеет перевод Л. де Ла Валле-Пуссэна, вышедший уже после завершения Ф.И.Щербатским его книги о концепции дхармы; см.: L. de La Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté. T.1—6. Louvain — Paris, 1923—1931 (ср. также издание тибетского перевода "Abhidharmakośakarikā" и "Abhidharmakośabhāṣya" Ф.И.Щербатским, см. "Bibl. Buddh." XX); ср. также найденные в Непале санскритские тексты "kārikā" "Абхидхармакоши" I—IV, см.: S.Lévi. — JAs., 1923, с.359. Тем не менее утверждение, согласно которому Васубандху "воспроизвел первоначальную доктрину очень верно", не может быть принято полностью до тех пор, пока не будет восстановлена судьба концепции дхармы в других источниках.

3. "Dhamma-saṅgaṇi" — одна из самых интересных и значительных частей "Абхидхамма-питаки", посвящена психологической трактовке этических категорий, содержит многочисленные классификации дхарм. См.: "Dhammasaṅgaṇi", ed. by E.Müller. L., 1885; переводы: C.A.F.Rhys Davids. A Buddhist Manual of Psychological Ethics. L., 1900 (2-е изд. — 1923); Dhammasaṅgaṇi. Ed. by J.Kashyap. Poona, 1960; A.Bareau. Dhammasaṅgaṇi. Traduction. P., 1951. Ср. также: "Buddhaghoṣa. The Expositor (Attahasālinī), Buddhaghoṣa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇi, the First Book of the Abhidhamma-Piṭaka". Transl. by Maung Tin, ed. by Mrs. Rhys Davids. Vol.1—2. PTS, 1920—1921; "Atthasālinī", ed. by E.Müller. PTS, 1897. О "Дхаммасангани" см. также: В.Н.Топоров. О некоторых особенностях построения текста "Дхаммасангани". — "Материалы по истории и филологии Центральной Азии". Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с.55—58; "Труды по знаковым системам". IV. Тарту, 1969, с.169—172; V, 1971, с.120—132, и др. Такого же рода классификации содержатся и в "Abhidhammatthasaṅgana", см.: "Compendium of Philosophy Being a Translation New Made for the First Time from the Original Pāli of the Abhidhammatha-saṅgana with Introductory Essays and Notes by Shwe Zan Aung". Revised and ed. by Mrs. Rhys Davids. L., 1910. Общие вопросы психологии в абхидхармических текстах рассмотрены в книге: H.V.Guenther. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.

4. Об *Ājīvika* см.: A.L.Basham. History and Doctrines of the Ājīvikas. L., 1951, а также: A.K.Warder. On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Syatems. — BSOAS, vol.18, 1956, с.43—63; Encyclopaedia of Buddhism. Vol.1, 1961, s.v., и др.

5. Об *āyatana* ср.: J.Gonda. Āyatana. — "The Adyar Library Bulletin", vol.23, 1969, с.1—79 (= J.Gonda. Selected Studies. Vol. II. Sanskrit Word Studies. Leiden, 1975, с.178—256).

6. О *vijñāna* см.: Th. Stcherbatsky. Über den Begriff *vijñāna* im Buddhismus. — ZII, Bd 7, 1929, с.136—139 (полемика с

точкой зрения, высказанной L.Wallace'ом в его рецензии на Dh. — ZBuddh. Bd 8, 1928, с.398); по Ф.И.Щербатскому, *vijñāna* — это "reines", d.h. undifferenziertes Bewußtsein, Bewußtsein überhaupt oder reine Rezeptivität des Geistes, "reine Empfindung", "allgemeines Bewußtsein". Э.Лейман в переписке с Г.Якоби подробно проанализировал понятие *vijñāna*. По его мнению, *jñāna* — это "das geistliche Erkennen", ср. далее: "Ganz verschieden von ihm ist das weltliche Erkennen, das sich einfach auf die Weltvorgänge und Weltzustände als solche bezieht, wie analysiert, rubriziert, diskutiert und kontrolliert: dieses bloße Erkennen heißt *vijñāna;* es ist ein einfach verstandesgemäßiges Vordringen in die Welt, nicht wie das *jñāna* ein wahrhaft vernünftiges Darüberstehen mit dem Blick auf das höchste Ziel. Allenfalls würde im möglichst wörtlicher Wiedergabe *jñāna* als das "Kennen", d.h. das richtige Erkennen der Welt, und *vijñāna* als das "Verkennen", d.h. das falsche Erkennen der Welt, bezeichnet werden können. Dem niedrigeren Erkennen (*vijñāna*) wie auch dem höheren Erkennen (*jñāna*) entspricht als das allgemeine Objekt (*viṣaya*) die Welt. Vom *vijñāna* aus gesehen ist die Welt der *Saṃsāra* (äußerlicher Weltlauf) und führt auch Namen wir *skandhadhātu* (Welt der Erscheinungskomplexe) und dgl. Vom *jñāna* aus gesehen heißt die Welt zunächst *bhūtatathātā* (das richtig, aufgefaßte oder absolut begriffene Wirkliche), ferner *dharma-dhātu* "das Gute" oder da "Heilige"; ebenso wird die Welt vom gleichen Gesichtspunut (d.h.vom *jñāna*) aus angesehen dās *nirvāna* genannt (d.h. das Verwehtsein ins Absolute), das Eingegangensein ins Heilige, die Hingabe ans Absolute oder Heilige, innere Einkehr, Seelenfrieden..." См. W.Kirfel. Die buddhistischen Termini *jñāna* und *vijñāna* nach Leumann und Stcherbatsky. — ZDMG, Bd 92, 1938, с.494—498. Ср. Чандракирти: "But if there is nobody (in the Nirvāṇa-world, if Nirvāṇa is altogether impersonal), by whom will it then be realized that there really is a Nirvāṇa of such description? It is answered that those who remain in the phenomenal world (*saṃsārāvasthitāḥ-pṛthagjanā āryāś ca*) shall cognize it, we will ask, shall they cognize it empirically (*vijñānena*) or metaphysically (*jñānena*). If you imagine that they will cognize Nirvāṇa empirically, this is impossible. Why? Because empirical consciousness appre hends (separate) objects. (But Nirvāṇa is the whole). There are no separate objects in Nirvāṇa. Therefore, first of all, it cannot be cognized by empirical consciousness. But neither can it be cognized by transcendental knowledge (*jñānena*). Why? Because transcendental knowledge should be a knowledge of universal Relativity (*śūnyatā-ālambana*). This is (the absolute knowledge), which is essentially (eternal), beginningless (*anutpādam eva*). How can this knowledge which is itself undefinable (*avidyamāna-svarūpa*) grasp (the definite judgment) "Nirvāṇa is negation of both Ens and non-Ens". Indeed the essence (*rūpa = svarūpa*) of absolute knowledge is such that it escapes every formulation (*sarva-prapañca-atīta*). Therefore (the doctrine that) Nirvāṇa is neither a non-Ens nor an Ens (at once) can be realized by no one. No one can realize it, no one can grasp it, no one can proclaim it, consequently it is (logically) impossible (*na yujgate*)". — Комментарий Чандракирти к трактату Нагарджуны об относительности. См. Nirv., с.202—203; Ср. также к употреблению *vijñāna*: J.May. Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti (индекс). Ср. у Васубандху: "La connaissance (*vijñāna*).

c'est l'impression relative à chaque objet (*vijñānam prativijñaptiḥ*). Le *vijñānaskandha*, c'est l'impression (*vijñapti*) relative à chague objet, c'est la "préhension nue" (*upalabdhi*) de chaque objet (*viṣayam viṣayam prati*). Le *vijñānaskandha*, c'est six classes de connaissances visuelle auditive, olfactive, gustuelle, tactile, mentale". — Abhidharmakośa", Ch.1, 16a. O jñāna u vijñāna см. также: F.Egerton. Jñāna and vijñāna. — Festschrift Moriz Winternitz, 1933, c.217—220; A.Wayman. Notes on the Sanskrit Term *jñāna*. — JAOS, vol.75, 1955, c.253—268; S.Dasgupta. Development of Moral Philosophy in India. N.Y., 1965 (1961); Töid Orientalistika abalt. Tartu, 1968, c.170 и сл.; O.Lacombe. Jñānam savijñānam. — Mélanges L.Renou, 1968, c.439—444. Анализ *viññān'ы* (группа сознания) в тхеравадинских текстах см. в статье: Б.В.Семичов. Элемент сознания..., с.23 и сл.

7. *Нечувственные объекты* — имеются в виду элементы бытия, не входящие в понятие *rūpa*.

8. IV. *Dhātu*. См.: L. de La Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa. T.1. Ch. 1: Les Dhātus; ср. также: Discourse on Elements (Dhātukatha); the Third Book of the Abbhidharma-pitaka. Transl. by Naradda and Thein Nyun. L., PTS, 1962.

9. Концепция четырех (или пяти) элементов подробно разрабатывалась и в некоторых других школах. Ее первый вариант засвидетельствован ведами. Сравнение с древнегреческим учением об элементах обнаруживает такие частности, которые позволяют думать об общих истоках этой концепции. См.: O. von Böhtlingk. Die fünf Elemente der Inder und Griechen. — Berichte der philol.-hist. Kl.d. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig. 1900, c.149—151; M.Falk, J.Przyluski. Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Inde et en Extrême Orient. — BSOAS, vol.9, 1938, c.723—728; M.Falk. Il mito psicologico nell'India antica, 1939. W.Kirfel. Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Eine medizingeschichtliche Studie. Walldorf-Hessen, 1951; J.Fillozat. La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. P., 1949. Существенная особенность вклада буддизма в теорию элементов состоит в "энергетическом" понимании элементов.

10. *Lakṣana* — "проявления" или "признаки". Ср., между прочим: M.Biardeau. Jāti et lakṣana. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.75—83; G.Maximilien. Le langage... — WZKSOA, Bd 19, 1975, c.117 и сл. (1. *Lakṣana*), и др., хотя в этих работах анализируется понятие *lakṣana* в других традициях.

11. O *viprayukta-saṃskāra* см.: S.Jaini. Origin and Development of Theory of *viprayukta-saṃskāras*. — BSOAS, vol.22, 1959, c.531—547.

12. *Три вечных элемента (asaṃskṛta)*, т.е. элемента, не подверженных бытию. См.: A.Bareau. L'Absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'*asaṃskṛta*. P., 1951.

13. *Однородное само по себе* — точнее: хотя и совсем не дифференцированное.

14. "...*то, что производит проявления (abhi-saṃskaroti) комбинирующих элементов (saṃskṛtam)*". По указанию Ю.Н.Рериха вместо *combining elements* следует читать *combined elements*.

15. О трансе см. литературу, перечисленную выше.

16. Об *anātmavāda*'е помимо указанных выше работ см.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism, c.10 и сл., 27, 56 и сл., 74—75, 113.

17. IX. *Pratitya-samutpāda* (Причинность). О ней см. выше; о связи взаимозависимого возникновения с теорией дхарм см.: H. von Glasenapp. Zur Geschichte der buddhistischen Dharma, c.391 и сл. О *nidāna* см.: É.Senart. Apropos de la théorie bouddhique des douze *nidānas*. — Mélanges de C.Harlez. Leiden, 1896.

18. *Samskāra*, т.е. силы, относящиеся к состоянию до рождения; Ю.Н.Рерих понимал их как врожденные инстинкты, "кармические импульсы". Э.Бюрнуф определял санскары как сущности (êtres), которые являются сложными (composés) не только в силу их составности (наличия частей), но и потому, что никакое относительное бытие (сущность) не может быть абсолютно простым. См.: E.Burnouf. Introduction à l'histoire du buddhisme indien. P., 1876 (2-ème ed.), c.451. См. также: P.Oltramare. La Formule des douze causes, Genève 1909; L. de La Vallée Poussin. Théorie des douze causes, c.9—12; T.R.V.Murti. The Central Philosophy of Buddhism, c.191 и сл. Ср.: "Le *samskāraskandha*, c'est les *samskāras* différents des quatre autres *skandhas*. Les *samskāras*, c'est tout ce qui est conditionné (*samskṛta*); mais on réserve le nom de *samskāraskandha* aux conditionnés qui ne rentrent ni dans le *skandhas* de *rūpa*, de *vedanā*, de *samjñā*, expliqués ci-dessus, ni dans le *skandha* de *vijñāna* expliqué ci-dessous. Il est vrai que le Sūtra dit: "Le *samskāraskandha*, c'est les six classes de volition (*cetanā*); et cette définition exclut du *samskāraskandha* 1. tous les *viprayuktasamskāras*, 2. les *samprayuktasamskāras* à l'exception de la volition elle-même. Mais le Sūtra s'exprime ainsi en raison de l'importance capitale de la volition, laquelle, étant acte de sa nature, est par définition le facteur qui modèle, conditionne, crée (*abhisamskar*) l'existence à venir..."— "Abhidharmakośa". Ch., 15a-b.

Недавно было предложено понимание санскары как "проявления действия кармических сил на уровне сознательного волевого поведения (т.е. когда карма действует через волевые импульсы и личность сознает свой поступок результатом своего волевого импульса, не сознавая кармической причины этого поступка как волевого импульса иного порядка" (Труды по востоковедению. I, 1968, c.179). В этой связи говорится о трояком характере санскар: во-первых, она инерция бытия, которая вызывает существование в настоящем; во-вторых, она — волевая активность настоящего, предопределяющая существование в будущем; в-третьих, она — чистое воление, преодолевающее инерцию естественного хода вещей в человеке и природе. Санскаре как кармически обусловленному существованию противостоит просветление, освобождающее от кармической инерции и связанное с собственным (от самого себя исходящим) усилием.

19. Буддхадева (*Buddhadeva*) — буддийский автор сарвастивадинского направления, см. о нем выше.

20. X. Карма. Ср.: D.Bhagvat. The Karma. — "Anthropos", Bd 52, 1957, c.581—602. О карме см.: L. de la Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa, ch.4: Le Karman. Ср.: "Par qui est faite *(kṛta)* la variété du monde des êtres vivants *(sattvaloka)* et du monde-réceptacle *(bhājanaloka)* qui ont été décrits dans le chapitre précédent? Ce n'est pas Dieu *(īśvara)* que la fait intelligemment

(buddhipūrvaka). 1. La variété du monde nait de l'acte *(karmajaṃ lokavaicitryaṃ)*... Qu'est ce que l'acte? 1b. C'est la volition et ce qui est produit par la volition *(cetanā tatkṛtaṃ ca tat)*... 1c-d. La volition est acte mental: en naissent deux actes, le corporel et le vocal *(cetanā mānasaṃ karma tajje vākkāyakarmaṇī)*... 2a. Ces deux actes sont information et non-information *(te tu vijñapty avijñaptī)*..." Там же. Ch.4, 1—2a.

Карма в раннем буддизме не совпадает вполне с кармой индуизма (ср.: U s h a r b u d h A r y a. Hindu. Contradictions of the Doctrine of Karma. — "East and West", vol.22, 1972, с.93—100). Указывают, что в буддизме отсутствует (в отличие от "Бхагавадгиты" и упанишад) *атман* (ср. концепцию *anatta*, отрицания души), который понимается как вечный и нетленный носитель поступков, деяний; вместо этого в буддизме речь идет о *пудгале*, личности, состоящей из скандх, т.е. агрегатов случайных конфигураций дхарм. Кроме того, в буддизме закон кармы регулируется лишь тем, кто совершает поступки, и, следовательно, только он несет за них ответственность. Наконец, в буддизме в основе действия кармы "лежит не действие как таковое, но дело, оцениваемое по его конечному результату, а поступок во всей его целостности, понимаемый как единство намерения, осознания... и исполнения" (ср. *citkarma* "карма сознания". См.: О психологическом содержании учения раннего буддизма. — Труды по востоковедению. I. Тарту, 1968, с.191).

21. XI. Непостоянство элементов. К теории потока и моментальных временны́х вспышек см.: Ф.И.Щ е р б а т с к о й. ТПЛБ II, с.48—94; о н ж е. BL I, с.79—118; L. de L a V a l l é e P o u s s i n. Notes sur le moment ou *kṣana* des bouddhistes. — ROr., t.8, 1931, с.1—9 (ср.: о н ж е. La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya. — Etudes Asiatiques, publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient. I, 1925, с.343—376); S.S c h a y e r. Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. — PAU PKO, № 31, 1938; A.B a r e a u. The Notion of Time in Early Buddhism. — EW, vol.7, 1957, с.353—364; S.Mookerjee. The Buddhist Philosophy of Universal Flux. Calcutta, 1935; G.P.R a n a s i n g h e. The Buddha's Explanation of the Universe. Colombo, 1957; K a t s u m i M i m a k i. La réfutation bouddhique de la permanence des choses *(sthirasiddhidūṣana)* et la preuve de la momentanéité des choses *(kṣaṇabhaṅgasiddhi)*. P., 1976, и др. Ср.: "L'atome proprement dit *(parama-aṇu)*, la syllabe *(akṣara)*, l'instant *(kṣaṇa)*, c'est la limite de la matière, du nom, du temps" *(paramāṇvakṣarakṣaṇāḥ rūpanāmādhvaparyantāḥ)*, — "Abhidharmakośa". Ch.III, 85b-c; "Cent vingt *kṣaṇas* font un *tatkṣaṇa*". — Там же, 88b—90c; "Considérons d'abord la naissance qui, étant future, engendre. Il faudra examiner si un *dharma* futur existe réellement *(dravyatas)*; si un *dharma* futur, à supposer qu'il existe, peut être actif. — Si la naissance, future, produit son opération d'engendrer, comment peut-on dire qu'elle soit future? En effet, d'apres le Vaibhāṣika, le *dharma* futur est celui qui n'exerce pas son activité *(aprāptakāritraṃ hy anāgatam iti siddhāntaḥ)*. Vous aurez à définir le futur. D'autre part, lorsque le *dharma* est né, été engendré, l'opération de la naissance est passée, comment pouvez-vous dire que la naissance soit alors actuelle? Vous aurez à définir le présent. Et pour

les autres caractères, de deux choses l'une, ou bien leur activité s'exerce simultanément, ou bien leur activité s'exerce en succession. Dans la première hypothèse, tandis que la durée fait durer un *dharma*, la vieillesse le fait viellir et l'impermanence le détruit: le *dharma* dure, vieillit et périt en même temps. Quand à la seconde hypothèse, admettre que l'activité des caractères n'est pas simultanée, c'est admettre trois moments, c'est renoncer à la doctrine de la momentanéité. Le Vaibhāṣika répond: Pour nous, le *kṣaṇa* ou moment: c'est le temps durant lequel les caractères ont achevé leur opération *(kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇaḥ)*"... — Там же, ch. II, 46a-b, ср. также ch. IV, 2b—3b. Длительность *kṣaṇa*'ы сарвастивадины приравнивали к 0,013333 секунды. В более широком контексте эти вопросы обсуждаются в кн.: L.Silburn. Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. P., 1955 (особенно: V. Bouddhisme précanonique et intuition du Buddha. VI. Bouddhisme canonique. VII. Sectes anciennes. VIII. Sautrāntika et logiciens de l'école de Dignāga. IX. Objections faites à la théorie de la discontinuité); ср. также: P.Mus. La notion du temps réversible dans la mythologie Bouddhique, 1935.

22. Вьяса *(Vyāsa*, IV в. н.э.) — автор комментария к "Yogasūtra'е".

23. Гхоша *(Ghoṣa)* и Дхарматрата *(Dharmatrāta)* — буддийские авторы школы сарвастивадинов, о них см.: L.Silburn. Instant et cause, с.265.

24. Васумитра *(Vasumitra)* — буддийский автор сарвастивадинского направления, историк раннего буддизма. См. его "Nikāyālambana Sāstra" (Nanjio, № 1284—1286), перевод на англ.: J.Masuda. Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. — "Asia Maior", 2, 1925; ср.: M.Walleser. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927, с.24 и сл. Из сарвастивадинской "Абхидхаммы" Васумитре приписывалось авторство "Prakaraṇa-pāda'ы" (дискуссия о дхармах) и "Dhātu-kāya" (о ментальных элементах). О взглядах Васумитры в связи с проблемой "моментальности" см.: L.Silburn. Instant et cause...

25. "Вибхаша" (Vibhāṣā), как и "Махавибхаша" ("Mahāvibhāṣā"), представляет собой обширный комментарий к абхидхармическим сочинениям; известна в китайской версии.

26. К базам *(āśraya)* ср.: Gadjin M.Nagao. Connotations of the Word *āśraya* (basis) in the Mahāyāna-Sūtrālaṁkāra". — SIS, vol.5, 1957, с.147—155.

27. Бхаданта *(Bhadanta)* — см. о нем: L.de La Valée Poussin. L'Abhidharmakośa. Ch. 1, 20 a-b и с.36, сноска 2.

28. Подробнее см.: ТПЛБ I, II; он же. Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles. — "Muséon" 5, 1904, с.129—171.

29. Об иллюзионизме веданты см.: P.Hacker. Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder. Wiesbaden, 1953.

30. "Катхака-упанишада" ("Kaṭha-, Kāṭhaka-upaniṣad") — перевод ее см. в кн.: Упанишады. М., 1967, с.95—112. Этот текст относится к числу ранних стихотворных упанишад; он связан с "Черной Яджурведой" и близок к традиции "Тайттирии-упанишады". Более точный перевод приводимого здесь отрывка (IV, 14 = II, 1, 14) таков:

"Как вода, пролившаяся на горы, устремляется вниз по скалам, так и видящий различие в свойствах (вещей) устремляется за ними".

31. К связи буддийской традиции с упанишадами ср.: H. Oldenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1923.

32. Паршванатха (*Pārśvanātha*, VIII в. до н.э.) — один из предшественников джайнского учения; его взгляды вошли в трансформированном виде в джайнскую концепцию тиртханкара Вардхаманы.

Th. Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927, c.VI + 246; переиздано — Tōkyō, Risosha, 1957, c.175. В настоящем издании приводится русский перевод всего авторского текста, но, к сожалению, опущены приложения и индексы. Приложения состоят из английского перевода 1-й и 25-й глав трактата "Mādhyamika-sāstra" Нагарджуны, посвященных анализу причинности и нирваны (английский текст воспроизведен в комментариях), и перевода соответствующих глав (т.е. 1-й и 25-й) комментария к "Mādhyamika-sāstra'е", называемого "Prasannapadā" и принадлежащего перу Чандракирти (о нем и о его сочинениях см. выше). См. содержание переведенных глав из "Prasannapadā'ы":

The Clearworded (*Prasannapadā*)
A Comment upon Nāgārjuna's Treatise on Relativity
(*Mādhyamika-vṛtti*) by Candrakīrti

XXII. Bhāvaviveka also avails himself of the argument that for the monist all individual existence is unreal.
XXIII. Another formal error in the syllogism of Bhāvaviveka.
XXIV. The Mādhyamika repudiates his opponent on principles admitted as valid by the same opponent.
XXV. Logical refutation on the basis of facts admitted by only one party.
XXVI. Denial of causality through a separate substance.
XXVII. Combined causality denied.
XXVIII. No pluralistic universe without causation.
XXIX. Causality through the will of God.
XXX. Mahāyāna and Hīnayāna contrasted.
XXXI. The direct and indirect meaning of Buddha's words.
XXXII. How is the moral law to be vindicated in an unreal world?
XXXIII. The twelve-membered causal series refers to the phenomenal world.
XXXIV. Controversy about the validity of logic.
XXXV. Controversy with the Buddhist logician continued.
XXXVI. Critique of the notion of an absolute particular point-instant.
XXXVII. Introspection.
XXXVIII. The discussion about the point-instant resumed.
XXXIX. Is there a cognizer?
XL. Vindication of phenomenal reality.
XLI. The definition of sense-perception.
XLII. The Hīnayāna theory of causation examined.
XLIII. The existence of separate energies denied.
XLIV. Causation is not coordination.
XLV. The cause-condition.
XLVI. The object a condition of mental phenomena.
XLVII. The *causa materialis* denied.
XLVIII. The special cause also denied.

Chapter XXV. Examination of Nirvāṇa

I. The Hīnayānistic Nirvāṇa rejected.
II. The Mahāyānistic Nirvāṇa, what?
III. Nirvāṇa not an Ens.
IV. Nirvāṇa is not a non-Ens.
V. Nirvāṇa is this world viewed *sub specie aeternitatis*.
VI. Nirvāṇa is not both Ens and non-Ens together.
VII. Nor is Nirvāṇa a negation of both Ens and non-Ens together.
VIII. The real Buddha, what?
IX. Ultimate identity of the phenomenal and the Absolute.
X. The Antinomies.
XI. Conclusion.

Нирвана (санскр. *nirvāṇa*, пал. *nibbāna*, тиб. *mya ṅan 'das pa*, яп. *nehan*) — ключевое понятие буддизма, обозначающее конечную цель учения об освобождении. К сожалению, отсутствие строгих методов анализа этого понятия и поверхностные аналогии способствовали утверждению дилетантизма в трактовке нирваны. Полемика Л. де Ла Валле-Пуссэна и Ф.И.Щербатского, начавшаяся в середине 20-х годов, в наибольшей степени способствовала прогрессу в определении этого понятия.

Из литературы вопроса см.: J.D' A l w i s. Buddhist Nirvāṇa. Colombo, 1971; J.A.E k l u n d. Nirvāṇa, en religionshistorisk undersökning. Uppsala, 1899; F.O.S c h r a d e r. On the Problem of Nirvāṇa. — JPTS, 1905, с.157 и сл.; F.H e i l e r. Die buddhistische Versenkung. München, 1922, с.36—42; L. d e L a V a l l é e P o u s s i n. The Way to Nirvāṇa. Cambridge, 1917; о н ж е. Remarques sur le Nirvāṇa. — "Studia Catholica", I, 1924, с.25 и сл.; о н ж е. Nirvāṇa. P., 1925; о н ж е. Les deux Nirvāṇa d'après la Vibhāṣā. — "Bulletin de l'Académie de Belgique", 2 déc. 1929; о н ж е. Le Nirvāṇa d'après Āryadeva. — MCB I, 1932, с.127 и сл.; о н ж е. Une dernière note sur le Nirvāṇa. — Mélanges Linossier, II, 1932, с.329 и сл.; о н ж е. Documents d'Abhidharma. — BEFEO, 1930, с.1 и сл.; о н ж е. Musīla et Nārada, le chemin du Nirvāṇa. — MCB V, 1937, с.189 и сл.; о н ж е. — "Buddhist Harvard Journal of Asiatic Studies", vol.3, 1938, с.148 и сл.; Th.S t c h e r b a t s k y /Рец. на кн./: L. d e L a V a l l é e P o u s s i n. Nirvāṇa. P., 1925/. — BSOS, vol.6, 1926, с.357—360; о н ж е. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927; E.O b e r m i l l e r. Nirvāṇa according to the Tibetan Tradition. — IHQ, vol.5, 1929, с.211—257 (и др., см. ниже); E.J.T h o m a s. The History of Buddhist Thought. L., 1933, ch.X; о н ж е. Nirvāṇa and Parinirvāṇa. — India Antiqua. L., 1947, с.294—295; B.Ch.L a w. Nirvāṇa and Buddhist Laymen. — ABORI, 1933, с.80 и сл.; о н ж е. A History of Pāli Literature. Vol.1—2. L., 1933; о н ж е. Aspects of Nirvāṇa. — Ind. C., vol.2, с.327 и сл.; H. von G l a s e n a p p. Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. Halle, 1938; R.L.S l a t e r. Paradox and Nirvāṇa. 1951; T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy... 1955, с.271—275; É.L a m o t t e. Histoire du Bouddhisme Indien. 1958, с.43 и сл.; J.C.C.M.K u n k e l e r. Nibbâna. — "Dialoog", vol.1, № 3, 1961, с.208—266; E.C o n z e. Buddhism. Its Essence and Development. N.Y., 1959, с.135—140; о н ж е. Buddhist Thought in India, 1962; с.69—79; K u m o i S h ō z e n. Der Nirvāṇa-Begriff in den kanonischen Texten des Frühbuddhismus. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, с.205—213; G.R.W e l b o n. The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters. Chicago, 1968; R.E.A.J o h a n s s o n. The Psychology of Nirvāṇa. L., 1969 (ср.: Nibbāna as State of Personality; Nibbāna as Emptiness; Nibbāna as Cessation of Rebirth и т.п.); J.P.M c D e r m o t t. Nibbāna as a Reward for Kamma. — JAOS, vol.93, 1973, с.344—347, и др. The Pāli Text Society's Pāli English Dictionary. P.IV: s.v. *nibbāna*, с.198—201 и др.

Далее следует ряд характерных описаний нирваны, взятых как из хинаянической, так и из махаянической традиций:

The stopping of becoming is Nirvāṇa. — "Saṃyutta-nik.", II, 417 *(bhavaniroddho nibbānaṃ)*.

It is called Nirvāṇa because of the getting rid of craving. — Там же, I, 39 *(taṇhāya vippahānena nibbānaṃ iti vuccati)*.

... A reality beyond all suffering and change... unfading; still, undecaying, taintless ... peace and blissful. It is an island, the shelter, the refuge and the goal. — Там же, IV, 368 и сл. (ср. там же, III, 163—164; IV, 251—252; V, 162—163).

There is, monks, that plane where there is neither extension nor ... motion nor the plane of infinite ether... nor that of neither-perception — nor-non-perception, neither this world nor another, neither the moon nor the sun. Here, monks, I say that there is no

coming or going or remaining or deceasing or uprising, for this is itself without support, without continuance, without mental object — this is itself the end suffering. There is, monks, an unborn, not become, not made, uncompounded, and were it not, monks, for this unborn, not become, not made, uncompounded, no escape could be shown here for what is born, has become, is made, is compounded. But because there is, monks, an unborn, not become, not made, uncompounded, therefore an escape can be shown for what is born, has become, is made, is compounded. — "Udāna", 80—81 (ср. "Itivuttaka", 37 и сл.).

That monk of wisdom here, devoid of desire and passion, attains to deathlessness, peace, the unchanging state of Nirvāṇa. — "Sutta-Nip.", 204.

For those who in mid-stream stay, in great peril in the flood — for those adventuring on ageing and dying — do proclame the Isle:

Where is no-thing, where naught is grasped, this is the Isle of No-beyond. Nirvāṇa do I call it — the utter extinction of ageing and dying. — "Sutta-Nip.", 1093—1094.

This is the real, this is the excellent, namely the calm of all the impulses, the casting out of all "basis", the extinction of craving, dispassion, stopping, Nirvāṇa. — "Aṅguttara- Nik." V, 322.

Ср. характерные описания нирваны в "Milinda-pañho" 268—271. Заслуживает цитирования отрывок о нирване из "Висуддхимагги":

Dispassion is called the Way. It is said: "Through dispassion is one freed". Yet, in meaning, all these (words: stopping, renunciation, surrender, release, lack of clinging) are synonyms for Nirvāṇa. For according to ultimate meaning, Nirvāṇa is the Aryan Truth of the stopping of suffering. But because, when that Nirvāṇa is reached, craving detaches itself, besides being stopped, it is therefore called Dispassion and it is called stopping. And because, when it is reached, there is renunciation and so on, and there does not remain even one sensory pleasure that is clung to, it is therefore called Renunciation, Surrender, Release, Lack of Clinging.

Its distinguishing mark is peace; its flavour is unchangeable or its flavour is a means of comforting; its manifestation is the signless or its manifestation is unimpeded. Could it be said: "Indeed, there is not Nirvāṇa. It is like the horn of a hare; it is not to be got at"? No, (this could not be said) for it is to be got at by (a certain) means. It is to be got at by means of attainments suitable to it, as the other — wordly thought of others (is to be got at) by such cognition as encompasses the mind. Therefore it should not be said: "Because it is not to be got at (by more ordinary means) it is not", any more than it should be said that that is not which ignorant average persons do not get at. Moreover it could not be said: "There is not Nirvāṇa. "Why is this? Because the practice of Dhamma is not barren. For if Nirvāṇa were not, there would be barrenness in regard to (spiritual) attainment in the three categories of Moral Habit and so on that begin with Right View. But due to the attainment of Nirvāṇa, there is not this barrenness...

But according to what was said, beginning: "Whatever, your reference, is the extinction of passion" — (it might be asked): Is Nirvāṇa extinction? No, because there is extinction also for arahantship, shown by such expressions as that just cited.

Furthermore, if Nirvāṇa were of short duration and so on, it would be stained. Were this the case, one might conclude that Nirvāṇa, short in duration, with "compounded" as its distinguishing mark, would be attainable without any need for Right Endeavour. But (it might be asked), as, after extinction there is no further procedure, is not that a stain on the existence of Nirvāṇa? No, for extinction such as this does not exist. Even had it existed, it could not have transcended the stains we have spoken of. And belonging to the Aryan Way is the finding of the existence of Nirvāṇa. For the Aryan Way extinguishes stains, and is therefore called Extinction. Further than that there is no procedure for stains. It is called Extinction because in a broad sense it is the sufficing condition of the extinction which is called stopping without rebirth. Why is it not called this explicitly? Because of its extreme subtlety. Its extreme subtlety is successful in bringing unconcernedness to the Lord and in being seen through aryan vision.

This (Nirvāṇa), attainable by one possessed of the Way, not shared with others, from having no earliest beginning is without source. But if it exists due to the existence of the Way, is not without source? No, because it cannot be produced by means of the Way. It is only attainable by means of the Way — it cannot be produced by it. Therefore is it precisely without source. Because it is without source it is unageing and undying. Because there is no source, no ageing or dying, it is permanent ... Because it transcends material shape it is without material shape (formless or immaterial). Since for the Buddhas and so on there is no distinction of goal... there is only one goal". Attained (by someone) through minddevelopment, it is called (Nirvāṇa) with the groups of existence still remaining. For here, although his defilements are allayed, some groups of existence (still) remain and grasping is (still) evident. But he who, by getting rid of its arising, and with the last thought of the fruit of karma extinguished, from the non-arising of the "procedure" groups (of grasping) and from the disappearance of those that have arisen — for him there is then the absence of the groups of existence. And for him, now without the groups of existence remaining, it can be laid down: Here there is not a group of existence remaining.

Because it is attainable by means of the special cognition perfected by unfailing effort, because it was spoken of by the Omniscient One, because it has existence in the ultimate meaning, Nirvāṇa is not non-existent. So this was said: "There is, monks, an unborn, not become, not made, uncompounded".

"Visuddhimagga", 507—509

К переводам см.: E.Conze. Buddhist Texts through the Ages. N.Y. — L., 1964, c.92—101.

Из текстов махаянической традиции, относящихся к теме нирваны, далее следуют: перевод глав I и XXV из "Mādhyamika-śāstra'ы" сделанный Ф.И.Щербатским; перевод комментариев из "Akutobhayā' и" к главе XXV "Mādhyamika-śāstra'ы", сделанный М.Валлезером, и перевод фрагментов комментария из "Prasannapadā'ы" к главе XXV "Mādhyamika-śāstra'ы", сделанный Ф.И.Щербатским.

Приложение. Трактат об относительности Нагарджуны. Перевод 1-й и 25-й глав "Mādhyamika-śāstra'ы

Dedication

The Perfect Buddha,
The foremost of all Teachers I salute.
He has proclaimed
The Principle of (Universal) Relativity,
'Tis like blissful (Nirvāṇa),
Quiescence of Plurality.
There nothig disappears,
Nor anything appears,
Nothing has an end,
Nor is there anything eternal,
Nothing is identical (with itself),
Nor is there anything differentiated,
Nothing moves,
Neither hither nor thither.

* * *

Chapter First
Examination of Causality

I

There absolutely are no things,
Nowhere and none, that arise (anew),
Neither out of themselves, nor out of non-self,
Nor out of both, nor at random.

II

Four can be the conditions
(Of every thing produced).
Its cause, its object, its foregoing moment,
Its most decisive factor.

III

In these conditions we can find
No self-existence of the entities.
Where self-existence is deficient,
Relational existence also lacks.

IV

No energies in causes,
Nor energies outside them.
No causes without energies,
Nor causes that possess them.

V

Let those facts be causes
With whom coordinated other facts arise.
Non-causes will they be,
So far the other facts have not arisen.

VI

Neither non-Ens nor Ens
Can have a cause.
If non-Ens, whose the cause?
If Ens, whatfore the cause?

VII

Neither an Ens nor a non-Ens,
Nor any Ens-non-Ens,
No clement is really turned out.
How can we then assume
The possibility of a producing cause?

VIII

A mental Ens in reckoned as an element,
Separately from its objective (counterpart).
Now, if it (begins) by having no objective counterpart,
How can it get one afterwards?

IX

If (separate) elements do not exist,
Nor is it possible for them to disappear.
The moment which immediately precedes
Is thus impossible. And if 't is gone,
How can it be a cause?

X

If entities are relative,
They have no real existence.
The (formula) "this being, that appears"
Then loses every meaning.

XI

Neither in any of the single causes
Nor in all of them together
Does the (supposed) result reside.
How can you out of them extract
What in them never did exist?

XII

Supposing from these causes does appear
What never did exist in them,
Out of non-causes then
Why does it not appear?

XIII

The result is cause-possessor,
But causes are not even self-possessors.
How can result be cause-possessor,
If of non-self-possessors it be a result?

XIV

There is, therefore, no cause-possessor,
Nor is there an effect without a cause.
If altogether no effect arises,
(How can we then distinguish)
Between the causes and non-causes?

* * *

Finished the Examination of Causality, the first chapter of the Treatise on Relativity

Chapter XXV
Examination of Nirvāṇa

I

If every thing is relative,
No (real) origination, no (real) annihilation,
How is Nirvāṇa then conceived?
Through what deliverance, through what annihilation?

II

Should every thing be real in substance,
No (new) creation, no (new) destruction,
How would Nirvāṇa then be reached?
Through what deliverance, through what annihilation?

III

What neither is released, nor is it ever reached,
What neither is annihilation, nor is it eternality,
What never disappears, nor has it been created,
This is Nirvāṇa. It escapes precision.

IV

Nirvāṇa, first of all, is not a kind of Ens,
It would then have decay and death.
There altogether is no Ens
Which is not subject to decay and death.

V

If Nirvāṇa is Ens
It is produced by causes,
Nowhere and none the entity exists
Which would not be produced by causes.

VI

If Nirvāṇa is Ens,
How can it lack substratum,
There whatsoever is no Ens
Without any substratum.

VII

If Nirvāṇa is not an Ens,
Will it be then a non-Ens?
Wherever there is found no Ens,
There neither is a (corresponding) non-Ens.

VIII

Now, if Nirvāṇa is non-Ens,
How can it then be independent?
For sure, an independent non-Ens
Is nowhere to be found.

IX

Coordinated here or caused are (separate things),
We call this world Phenomenal;
But just the same is called Nirvāṇa,
When from Causality abstracted.

X

The Buddha has declared
That Ens and non-Ens should be both rejected.
Neither as Ens nor as a non-Ens
Nirvāṇa therefore is conceived.

XI

If Nirvāṇa were both Ens and non-Ens,
Final Deliverance would be also both,

Reality and unreality together.
This never could be possible!

XII

If Nirvāṇa were both Ens and non-Ens,
Nirvāṇa could not be uncaused.
Indeed the Ens and the non-Ens
Are both dependent on causation.

XIII

How can Nirvāṇa represent
An Ens and a non-Ens together?
Nirvāṇa is indeed uncaused,
Both Ens and non-Ens are productions.

XIV

How can Nirvāṇa represent
(The place) of Ens and of non-Ens together,
As light and darkness (in one spot)
They cannot simultaneously be present.

XV

If it were clear, indeed,
What an Ens means, and what a non-Ens,
We could then understand the doctrine
About Nirvāṇa being neither Ens nor non-Ens.

XVI

If Nirvāṇa is neither Ens nor non-Ens,
No one can really understand
This doctrine which proclaims at once
Negation of them both together.

XVII

What is the Buddha after his Nirvāṇa?
Does he exist or does he not exist,
Or both, or neither?
We never will conceive it!

XVIII

What is the Buddha then at lifetime?
Does he exist, or does he not exist,
Or both, or neither?
We never will conceive it!

XIX

There is no difference at all
Between Nirvāṇa and Saṃsāra.
There is no difference at all
Between Saṃsāra and Nirvāṇa.

XX

What makes the limit of Nirvāṇa
Is also then the limit of Saṃsāra.
Between the two we cannot find
The slightest shade of difference.

XXI

(Insoluble are antinomic) views
Regarding what exists beyond Nirvāṇa,
Regarding what the end of this world is,
Regarding its beginning.

XXII

Since everything is relative (we do not know),
What is finite and what is infinite,
What means finite and infinite at once,
What means negation of both issues?

XXIII

What is identity, and what is difference?
What is eternity, what non-eternity,
What means eternity and non-eternity together,
What means negation of both issues?

XXIV

The bliss consists in the cessation of all thought,
In the quiescence of Plurality.
No (separate) Reality was preached at all,
Nowhere and none by Buddha!

* * *

Finished Examination of Nirvāṇa, the twenty fifth chapter of the Treatise on Relativity.

* * *

"Mādhyamika-śāstra". Глава XXV с комментариями из "Akutobhayā'и".
Fünfundzwangstiger Abschnitt.
Das Erlöschen (*nirvāṇa*).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (*nirvāṇa*) durch Aufgeben (*prahāṇa*) oder Zerstören (*nirodha*) wird man annehmen wollen? (XXV, 1).

Wenn alles diese sich Bewegende (*jagat*) lear ist, so ist nicht Entstehen (*udaya*), nicht Vergehen (*vyaya*). Weil diese nicht sind, wessen Erlöschen (*nirvāṇa*) durch Aufgeben oder Zerstören wird angenommen (eig. gewünscht, *iṣyate*)? weil Aufgeben und Zerstören nicht existieren. Deshalb ist es nicht so. Wenn aber nict Leeres ist, so wird auch das Erlöschen (*nirvāṇa*) durch Aufgeben der Qualen (*kleśa*) und Zerstören der Gruppen (*skandha*) erreicht werden.

Antwort:

Wenn alles dieses nicht leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (*nirvāṇa*) durch Aufgeben und Zerstören wird man annehmen (96a) wollen? (XXV, 2).

Wenn alles dieses sich Bewegende nicht leer ust, so ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen. Wenn diese (beiden) nicht sind, wessen Erlöschen (*nirvāṇa*) durch Aufgeben und Zerstören wird angenommen? well Aufgeben und Zerstören nicht angängig sind. So ist auf diese Weise (*krama*) die Unangängigkeit des *nirvāṇa* zu verstehen. Wenn nun gefragt wird: "Wie?"

Nicht aufgegeben, nicht erreicht, nicht abgeschnitten nicht ewig,

Nicht zerstört, nicht entstanden: das wird als *nirvāṇa* angenommem (XXV, 3).

Deshalb wird das Kennzeichen des *nirvāṇa* als solches erkannt.

Ferner:

Nirvāṇa ist nicht ein Sein (*bhāva*), (denn dann) (106a) wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes;

Ein Sein (*bhāva*) ohne Alter und Tod existiert nicht (XXV, 4).

Das *nirvāṇa* ist eben in jeder Weise auch (*sarvathā'pi*) kein Sein (*bhāva*). Wenn es ein Sein (*bhāva*) wäre, so wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes behaftet. Weshalb? Weil ein Sein (*bhāva*) ohne Alter und Tod nicht existiert.

Ferner:

Wenn das *nirvāṇa* ein Sein (*bhāva*) wäre, so wäre das *nirvāṇa* gewirkt (*saṃskṛta*).

Irgendein nicht gewirktes Sein existiert nicht irgendwie (XXV,5).

Wenn das *nirvāṇa* ein Sein (*bhāva*) wäre, so wäre das *nirvāṇa* gewirkt. Weshalb? Weil irgendwelches nicht gewirkte Sein (*bhāva*) nicht irgendwie existiert. Ferner:

Wenn das *nirvāṇa* ein Sein (*bhāva*) ist, wie ist dieses *nirvāṇa* unabhängig (*anupādāya*)?

Irgendwelches unabhängige Sein existiert nicht (XXV, 6).

"Wenn das *nirvāṇa* als ein Sein (*bhāva*) angenommen wird, so ist diesses *nirvāṇa* unabhängig": diese Behauptung ist nicht angängig. Wenn gefragt wird: weshalb? Weil irgendwelches nicht abhängige Sein nicht existiert. So ist dieses *nirvāṇa* (96b) kein Sein.

Einwand: So ist eben das *nirvāṇa* ein Nicht-Sein.

Antwort:

Wenn das *nirvāṇa* kein Sein ist, wie wäre es als Nichtsein (*abhāva*) möglich?

Wenn das *nirvāṇa* irgendwie auch kein Sein ist, so ist es auch kein Nichtsein. Weshalb? Weil, wenn Sein erreicht wird, Nichtsein auch erreicht wird. Ferner:

Wo *nirvāṇa* ein Sein (*bhāva*) ist, da existiert nicht Nichtsein (XXV, 7).

Wo das *nirvāṇa* als Sein (*bhāva*) angenommen wird, da ist nicht Nichtsein. Weil so (die Behauptung) "Wo ein Sein (*bhāva*) ist, da (eig. "das", tib. "*de*") ist Nichtsein" nicht angängig ist, deshalb ist das *nirvāṇa* auch nicht ein Nichtsein. Ferner:

Wenn das *nirvāṇa* nicht Sein ist, (106b) wie ist dieses *nirvāṇa* unabhängig (*anupādāya*)?

Ein Nichtsein, das unabhängig wäre, existiert nicht (XXV, 8).

Wenn das *nirvāṇa* als Nichtsein angenommen wird, so ist die Behauptung: "Das *nirvāṇa* ist unabhängig" nicht abhängig. Weshalb? Weil irgendwelches unabhängiges Nichtsein nicht existiert. Daher ist das *nirvāṇa* auch nicht Nichtsein.

Einwand: Als wie beschaffen ist denn aber jetzt das *nirvāṇa* zu bezeichnen?

Antwort:

Kommendes und gehendes Sein (*ājavajavībhāva*), welches abhängig (*upādāya*) oder bedingt (*pratītya*) ist,

Dieses, als nicht abhängig und nicht bedingt, wird als *nirvāṇa* gelehrt (XXV, 9).

Weil nicht in Verkehrtheiten befangenes (*viparyāsa-adhigata*) kommendes und gehendes Sein (*bhāva*), welches von Gruppen (*skandha*) abhängig oder (dadurch) bedingt ist, nicht von verkehrten Vorstellungen abhängig und (dadurch) bedingt ist, wird das Nichtentstehen von *skandhas* als *nirvāṇa* gelehrt.

Ferner:

Aufgeben von Entstehen und Vegehen hat der Lehrer verkündet.

Deshalb ist das (97a) *nirvāṇa* nicht als Sein (*bhāva*), nicht als Nichtsein möglich (*yujyate*) (XXV, 10).

Da von dem Erhabenen (*bhagavān*) auf diese Weise Aufgeben von Entstehen und Vergehen verkündet ist, deshalb ist das *nirvāṇa* weder als existierendes Sein (*bhāva*) noch als nichtexistierendes Sein angängig (*yukta*).

Einwand: Das *nirvāṇa* ist eben beides, Sein (*bhāva*) und Nichtsein (*abhāva*).

Antwort:

Wenn *nirvāṇa* beides, Sein und Nichtsein, wäre, so wäre Sein und Nichtsein Erlösung (*mokṣa*), und das ist nicht möglich (*yujyate*) (XXV, 11).

Wenn *nirvāṇa* beides, Sein und Nichtsein, wäre so ist, weil dann Sein und Nichtsein verschieden (getrennt, *vyatirikta*) sind, das auch nicht möglich. Weil zwei sich einander widersprechende (*parasparaviruddha*) (Zustände) nicht zu e i n e r Zeit möglich sind. Ferner:

Wenn *nirvāṇa* beides, Sein (*bhāva*) und Nichtsein (*abhāva*) wäre.

So wäre *nirvāṇa* nicht unabhängig, weil es von diesen beiden abhängig wäre (XXV, 12).

Wenn *nirvāṇa* beides, (107a) Sein und Nichtsein, wäre, so wäre *nirvāṇa* nicht unabhängig, weil das *nirvāṇa* von beidem, Sein und Nichtsein, abhängig wäre. Da dies aber nicht erwünscht ist, so ist (die Behauptung): "*nirvāṇa* ist beides, Sein und Nichtsein" nicht

richtig (*yujyate*). Ferner aus diesem Grunde auch ist es nicht richtig:

Wenn *nirvāṇa* beides, Sein und Nichtsein, ist, So ist (doch) *nirvāṇa* nicht gewirkt (*asaṃskṛta*);

Sein und Nichtsein sind gewirkt (*saṃskṛta*) (XXV.13).

Nirvāṇa kann nicht beides, Sein und Nichtsein sein. Weshalb? Weil, während *nirvāṇa* nicht-gewirkt (*asaṃskṛta*) ist, die beiden, Sein und Nichtsein, gewirkt (*saṃskṛta*) sind. Daher ist auch aus diesem besonderen Grunde (*hetu-viśeṣa*) (97b) *nirvāṇa* nicht als beides, Sein und Nichtsein möglich (*yukta*).

Einwand: Wenn *nirvāṇa* auch nicht beides, Sein und Nichtsein, ist, so ist das, an welchem diese beiden sind, *nirvāṇa*.

Antwort:

Wenn am *nirvāṇa* beide, Sein und Nichtsein, existieren,

So existieren diese beide an einem, wie Helligkeit und Finsternis (XXV, 14).

Am *nirvāṇa* sind beide, Sein und Nichtsein, auch nicht als existierenden möglich. Weshalb? Weil diese zwei einander Entgegengesetzten (*paraspara-viruddha*) nicht an e i n e m Ort zu e i n e r Zeit zusammen (*saha*) sein können; wie z.B.Helligkeit und Finsternis. So (eig. "da", *tatra*) ist die Behauptung: "Wo beides, Sein und Nichtsein, existiert, das ist *nirvāṇa*" nicht richtig (*yukta*).

Einwand: *nirvāṇa* ist weder Sein noch Nichtsein.

Antwort:

Die Behauotung (eig. Lehre, tib. *ston pa*), weder Sein noch Nichtsein sei *nirvāṇa*.

Die würde erreicht werden, wenn Sein und Nichtsein erreicht wären (XXV, 15).

(107b) Deine Behauptung: "*nirvāṇa* ist weder Sein noch Nichtsein" ist nicht angängig. Weshalb? "Weder Sein noch Nichtsein": (eine solche) Verdeutlichung (*añjanā*, tib. *gsal ba*), Greifen (*grahaṇa*), sich mühendes Denken (*vyavasāya-buddhi*) dieses auch wird, wenn Nichtsein und Sein erreicht sind, erreicht; da Nichtsein und Sein nicht erreicht sind, deshalb ist auch (die Behauptung): "*nirvāṇa* ist weder Sein noch Nichtsein" nicht angängig. Ferner:

Wenn *nirvāṇa* nicht Sein, nicht Nichtsein ist, Durch wen wird "Nicht Sein, nicht Nichtsein" verdeutlicht (*ajyate*, tib. *mṅon byed*)? (XXV, 16).

Wenn *nirvāṇa* weder Sein noch Nichtsein ist, so existieren weder Sein noch Nichtsein. (98a) Weil diese (zwei) nicht existieren, durch wen wird "*nirvāṇa* ist weder Sein noch Nichtsein" verdeutlicht (*ajyate*), gekennzeichnet (*lakṣyate*), erfaßt (*gṛhyate*), erkannt (*prajñapyate*)? Daher ist (die Behauptung): "*nirvāṇa* ist weder Sein noch Nichtsein" auch nicht richtig (*yukta*).

Aus diesem Grunde auch ist *nirvāṇa* nicht angängig. Weshalb?

Der Erhabene wird nach dem *nirvāṇa* nicht als seiend verdeutlicht (*ajyate*), ebenso

Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides. oder als beides-nicht verdeutlicht (XXV, 17).

Wenn der Erhabene auch verharrt (*bshugs*, *tiṣṭhamāna*), wird er nicht als seiend verdeutlicht (*ajyate*), ebenso Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht (XXV, 18).

Weil der Erhabene (*bhagavān*) nach dem *nirvāṇa (nirvṛta)* oder verharrend (scil. in der Welt) nicht als seiend, oder als nichtseiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht, gekennzeichnet, erfaßt, erkannt wird, deshalb wird das *nirvāṇa* auch nicht erkannt (*prajñapyate*). Weil dieses nicht ist, wessen sollte das *nirvāṇa* sein? (108a) Daher ist in jeder Weise auch (*sarvathā'pi*) das *nirvāṇa* nicht angängig.
Ferner:

Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des *saṃsāra* vom *nirvāṇa*,
Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des *nirvāṇa* vom *saṃsāra* (XXV, 19).

Indem von dem Zusammenhang (*santāna*) der Gruppen (*skandha*) abhängig der Kreislauf (*saṃsāra*) erkannt wird (*prajñapyate*), so ist, wie wegen der Wesensleerheit (*svabhāva-śūnyatā*) dieser *skandhas* diese durchaus (*atyanta*) ohne Entstehens- oder Vergehenseigenschaft (*dharma*) sind, von uns von Anfang an (*āditaḥ*) eben (*eva*) gelehrt; deshalb ist, weil alle *dharmas* (Objekte) in gleicher Weise nicht entstehen und nicht vergehen (*anutpāda-anirodha-samatayā*) auch nicht der geringste Unterschied des *saṃsāra* vom *nirvāṇa*. Wie auch nicht der geringste Unretschied des *saṃsāra* vom *nirvāṇa* ist, so (98b) ist auch nicht der geringste Unterschied des *nirvāṇa* vom *saṃsāra*.

Die Grenze (*koṭi*) des *nirvāṇa* ist die Grenze des *saṃsāra;*
Zwischen diesen beiden existiert auch nicht der geringste Unterschied (XXV, 20).

Da des *nirvāṇa* und des *saṃsāra* (Körperwanderung) Wirklichkeitsgrenze (*bhūta-koṭi*), Nichtentstehensgrenze (*anutpāda-koṭi*), Wirklichkeitsgrenzeerreichen (*bhūtakoṭi-pratiṣṭhāna*) in gleicher Weise nicht erfaßt werden (*anupalabdhi-samatvena*), existiert auch nicht irgendwelcher allergeringste Unterschied.

Die Ansichten (*dṛṣṭi*) von "nach dem *nirvāṇa*", "Ende" usw., "ewig" usw.

Sind abhängig von *nirvāṇa*, späterem Ende (*aparānta*) und früherem Ende (*pūrvānta*) (XXV, 21).

Die Ansichten, daß der Tathāgata nach der Vernichtung (*paraṃ nirodhāt*) ist, nicht ist, (zugleich) ist und nicht ist, weder ist noch nicht ist, und die Ansichten, die Welt habe ein Ende, die Welt habe nicht ein Ende, die Welt habe und habe nicht ein Ende, die Welt habe weder, noch habe sie nicht ein Ende, und die Ansichten, die Welt sein ewig, die Welt sei nicht ewig, die Welt sei ewig und nicht ewig, die Welt sei weder ewig noch nicht ewig, (108b) diese sind die Reihenfolge entsprechend (*yathā-kramam*) von *nirvāṇa,* dem späteren Ende und dem früheren Ende abhängig. So:

Wenn alle *dharmas* (Objekte) leer sind, was ist mit Grenze? was ist ohne Grenze?
Was ist mit und ohen Grenze? was ist weder mit noch ohne Grenze? (XXV, 22).
Was ist eben dieses? Was ist anderes? was ist ewig? was ist nicht-ewig?
Was ist beides, ewig und nicht-ewig? Was ist auch beides nicht? (XXV, 23).

Alles Wahrgenommene (tib. *dmigs pa*) ist erlöschen (eig. beruhigt), die Entfaltung (*prapañca*) ist still (und) ruhig.
Nicht ist irgendwo irgendwem durch Buddha der *dharma* (Lehre) dargelegt worden (*deśita*) (XXV, 24).
Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der (99a) als die Prüfung des *nirvāṇa* bezeichnete.

Fünfundzwanzigste Abschnitt.

Приложение. Комментарий к Трактату об относительности Нагарджуны ("Mādhyamika-śāstra", глава XXV) в сочинении Чандракирти "Prasannapadā".

Chapter XXV. Examination of Nirvāṇa.

I. The Hīnayānistic Nirvāṇa rejected.
/Nāgārjuna. Mādh.-ś.XXV, 1/. With regard to this point the Buddha has taught that personalities who have lived a pure life and have been initiated into Buddha's religion, who have acquired a knowledge of (ontology, i.e.,) of the elements of existence as taught in that religion, can attain a double kind of Nirvāṇa, a Nirvāṇa at lifetime, (being an annihilation) with some residual substratum, and a (final) Nirvāṇa, (being an annihilation) without any residue.
(The first) of them is conceived as something attainable by a complete deliverance from the whole catalogue of the defiling elements, e.g., the illusion (of personal identity), desires etc. etc. A substratum is what underlies (all these defiling agencies), it is (the inveterate instinct) of cherishing one's own life. The word "residual substratum" thus refers to that foundation of our belief in personal identity which is represented by the ultimate elements of our mundane existence, which are systematized in five different groups. A residue is what is left. A substratum is left (in a partial Nirvāṇa). It exists with a residual substratum, hence its name.
What is thing (in which there still a residue of personal feeling)? It is Nirvāṇa. It is a residue consisting of the pure elements of existence alone, delivered from the illusion of an abiding personality and other stealthy defilers, a state comparable to that of a town in which all criminal gangs have been executed. This is a Nirvāṇa at lifetime with some residue (of personal fealing).
A Nirvāṇa in which even these purified elements themselves are absent is termed (final Nirvāṇa), a Nirvāṇa without any residue (of personal feeling), because of the idea that here the residue (of personal feeling) is gone, (it is impersonal). It is a state comparable to that of a destroyed town, a town which, after all the criminal gangs have been executed, has been itself also annihilated. It has been said about this (Nirvāṇa),

> The body has collapsed,
> Ideas gone, all feelings vanished,
> All energies quiescent,
> And consciousness (itself) extinct.

And likewise,

> With his body still at life,
> (The Saint) enjoys some feeling,
> But in Nirvāṇa consciousness is gone,
> Just as a light (when totally extinct).

This (lifeless) Nirvāṇa, without any residue, is attained through an extinction of all elements of life.

(The Mahāyānist). Now, how are we to understand the possibility of this double Nirvāṇa?

(The Hīnayānist). (Nirvāṇa is only possible) through the annihilation of desires and all (active) elements (producing life). If everything is relative, if nothing (really) originates, nothing (really) disappears, where is the source of illusion and desires, where all the elements which must vanish, in order that Nirvāṇa should take place? It is therefore clear that (separate) entities must really exist (in order that something should really vanish). To this the following aphorism is an answer.

/Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, II/.

If the defiling elements, or all the elements in general, are independent entities, existing in themselves, since it is impossible for them to be deprived of their own reality, how can they be annihilated, in order that through this annihilation Nirvāṇa should be reached? Therefore Nirvāṇa is equally impossible from the standpoint of the Realists. But the Relativists do not admit a Nirvāṇa consisting in annihilation of all elements in general, nor do they admit a (partial Nirvāṇa) consisting in an annihilation of the defiling elements alone. Therefore they are not responsible for the just mentioned incongruity. The Relativists, in consequence, can never be accused (of assuming a kind of Nirvāṇa which is logically impossible).

II. The Mahāyānistie Nirvāṇa, what?

If, to be sure, the Relativists admit neither a Nirvāṇa consisting in the extinction of all elements of life, what is then their idea of Nirvāṇa? (The following aphorism) gives the answer, /Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, III/.

That (undefinable essence) which can neither be extinguished, as e.g., a desire, nor can it be attained, as e.g., a reward for renunciation; which neither can be annihilated, as e.g., all the (active) elements of our life, nor is it everlasting, as a non-relative (absolute principle); which cannot really disappear nor can it be created; (that something) which consists in the Quiescence of all Plurality, that is Nirvāṇa.

Now, of the Universe is really such (a Unity), if it is no Plurality, how is it then that our imagination has built up defilers (i.e., an illusion of personal identity and desires) thorough a suppression of which Nirvāṇa is supposed to be attained? Or how is it that our imagination has built up separate elements through the annihilation of which Nirvāṇa reveals itself? As long as these constructions of our imagination exist, Nirvāṇa cannot be reached, since it is reached just through a suppression of all Plurality.

(The Hīnayānist objects). Be that as the case may be, let us ad-

mit that neither the defiling elements, nor the elements in general exist when Nirvāṇa is reached. However they must exist on this side of Nirvāṇa, (i.e., before Nirvāṇa is reached). In that case Nirvāṇa will be possible through their total annihilation.

We answer. You are haunted (by illusion), get rid of it!

For a (real Ens) which exists as an independent entity can never be converted into a non-entity. Therefore those who are really desirous to attain Nirvāṇa must first of all get rid (of this imagined Plurality). Indeed (Nāgārjuna himself) will state (that there is no line of demarcation, with the Phenomenal world on this side and the Absolute on the other).

> Where is the limit of Nirvāṇa,
> 'T is also there the limit of Saṃsāra,
> There is betweem (no line of demarcation)
> No slightest shade of difference (between them).

Thus it should be realized that nothing is really suppressed in Nirvāṇa, and nothing really annihilated. Nirvāṇa consists merely in the suppression of absolutely all the (false) constructions of our imagination. This has been stated by the Buddha himself (in the following words),

> Real ultimate elements can never be annihilated
> The things that in this world do not exist,
> They never did at all exist.
> Those who imagine existence along with non-existence
> Will never realize phenomenal (Plurality's) Quiescence.

The meaning of this stanza is the following one. In the Absolute, i.e., in that principle which is final Nirvāṇa without any residue (of phenomenal life altogether), all elements of existence have vanished, because (all of them), whether they be called defilers, or the creative power of life, or individual existences, or groups of elements, they have all totally vanished. This all systems of philosophy admit, (i.e., that the Absolute is a negation of the Phenomenal).

Now, these elements which do not exist there, in the Absolute, they really do not exist in all; they are like that kind of terror which is experienced when, in the dark, a rope is mistaken for a snake and which dissipates as soon as a light (is brought in). These elements (of our life), called illusion and desire, their creative force and the (consequent) individual lives, have no real existence in the absolute sense, even at any time in the phenomenal condition of life. Indeed, the rope which in the dark has been mistaken for the serpent, is not really in itself a serpent, since it is not apprehended by sight and touch, whether in the light or in the darkness, (as a real serpent would necessarily be).

How is it then that it is called phenomenal reality?

We answer. Obsessed by the unreal devil of their "Ego" and their "Mine" the obtuse men and common worldlings imagine that they really perceive separate entities which in reality do not exist, just as the ophtalmic sees before himself hair, flies and other (objects which never did exist). It has therefore been said.

Those who imagine existence along with non-existence
Will never realize phenomenal Plurality's Quiescence.

Those who assert existence, (the Realists) who imagine that there is a real existence of (separate) entities, are (the followers of) Jaimini, Kaṇāda, Kapila and others up to the (realistic Buddhists), the Vaibhāṣikas.

Those who deny (future) existence are the Materialists who are firmly rooted in a destiny leading them to hell. The others are (the Sautrāntikas) who deny the existence of the past and the future, deny the existence of such a separate element as the moral character of the individual, deny the existence of forces which are neither physical nor mental, but admit the reality of all other separate elements. Or they are (the Yogācāras, the Idealists) who deny the existence of individual things so far as they represent logical constructions of our thought, but admit 1.their contingent reality so far they obey to causal laws, and 2. their final reality (so far they are merged into the universal Whole).

The phenomenal world, or the phenomenal life, will never reach final Quiescence neither for the Realistis, nor for the Negativists, (nor for partial Realists).
Indeed,

> A man suspecting he has taken poison,
> Faints even when there is no poison in his stomach.
> Swayed by (the care) of Ego and of "Mine",
> Eternally be comes and dies,
> Without real knowledge 'bout this Ego.

Therefore it should be known that nothing is suppressed in Nirvāṇa and nothing annihilated. The essence of Nirvāṇa consists merely in the extinction of all constructions of our productive imagination.

Accordingly we find it stated in the Ratnāvali,

> Nor is Nirvāṇa non-existence.
> How can such an idea come to you?
> We call Nirvāṇa the cessation
> Of every thought of non-existence and existence.
> . . . .

V. Nirvāṇa is this world viewed *sub specie aeternitatis*.

It is now asked, if Nirvāṇa is neither Ens nor is it non-Ens, what is it indeed? We answer. The godlike Buddhas have made about this point the following declaration, /Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, IX/.

(The phenomenal world) is here the run of life, hither and thither, the come and go of life, the concatenation of births and deaths. This phenomenal world is imagined as existing in the sense that (its separate entities) are dependent upon a complex of causes and conditions, (they are relatively real) as, e.g., the long (is real) as far as there is something short (with which it is contrasted). Sometimes they are imagined as produced by causes, e.g. the light (is supposed to be produced) by the lamp, the sprout (is conceived as produced) by a seed etc. But in any case, whether it be

only imagined as relatively coordinated, or whether they be considered as produced by causes, when the continuity of birth and death has ceased, when there are neither relations nor causality, this (same world as motionless and eternal) is then called Nirvāṇa.

Now, the mere cessation (of aspect) can neither be considered as an Ens, nor as a non-Ens. Thus it is that Nirvāṇa is neither an Ens, nor a non-Ens.

Another (interpretation of this aphorism is also possible; it would then intimate that the manner of conceiving Nirvāṇa by the Hīnayānists is much the same, although they aver that their Nirvāṇa is an Ens).

They indeed maintain (either, like the Sarvāstivādins, that there is in the Universe no abiding central principle at all, that the world-process consists) in the evolution of coordinated energies. (They maintain that this world in which every momentary) origination and (every) destruction, obeys, in every case, to causal laws, when these causal laws have ceased to operate, when all energies are extinct, is called Nirvāṇa.

Or they (like the Vātsīputrīyas) maintain (that there is such a central principle, termed by them) "personality" which migrates (out of one existence into an other). It escapes definition. It neither is the eternal (Soul of the Brahmans), nor is it momentary (like the energies of the Buddhists). (Phenomenal life consists) in its coming and going, dependent every time upon a changing substratum (of elements). It then evolves obeying to causal laws.

This very (principle) which evolves on the basis of changing elements, when the time comes for it to assume no new substratum and its evolution stops, is said (to have entered) Nirvāṇa.

Now, whether it be coordinated energies alone, or (some central principle like the one called) "personality", it is clear that the mere fact of their evolution being stopped can neither be characterized as an Ens, nor as a non-cas.

And further,

/Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, X/.

On this point it is stated in Scripture, "O Brethren, those who seek an escape out of this (phenomenal) existence in (a kind of new) existence or in annihilation they have no true knowledge". Both should be rejected, the craving for (eternal) life and the craving for (eternal) death. But this Nirvāṇa (is the only thing) which the Buddha has characterized as the thing not to be rejected. On the contrary, (he has declared it to be the only thing) desirable. But if Nirvāṇa would have been (eternal) existence or (eternal) death it also would have been rejectable. However it is not rejectable.

Neither as Ens nor as a non-Ens
Nirvāṇa therefore is conceived
. . . .

IX. Ultimate Identity of the Phenomenal and the Absolute.

Just for this reason, (since both are equally inconceivable), /Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, XIX/.

Since it is impossible to imagine (real) Buddha living in this world nor (to deny it), and since it is equally impossible to imagine a (real) Buddfa after his Nirvāṇa nor (to deny it), just for this reason there is no difference at all between the Phenomenal world and the Absolute. On analysis they reveal themselves as being just the same in their essence. For this very reason we can now understand the words of the Buddha when he spoke, "O Brethren! this phenomenal world consisting of birth, decay and death has no under limit". This is just because there is no difference between the Phenomenal and the Absolute Indeed,

/Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, XX/. The phenomenal world being (in its real essence) nothing but the Absolute, it is impossible to imagine neither its beginning, nor its end.

X. The Antinomies.

But not above that, (the 4 antinomies established by the Buddha are insoluble for the same reason).

/Nāgārjuna. Madh.-ś. XXV, XXI/

All the theories (about these questions are inconsistent (antinomies). Since the phenomenal world and the Absolute are naturally merged quiescent (in the Unity of the Whole).

By the indication contained in the words "after Nirvāṇa" four theories are embraced, viz. 1. The Buddha exists after death; 2. after death the Buddha does not exist; 3. after death the Buddha exists and does not exist (both at once); 4. after death the Buddha neither exists, nor does he not exist. These four theories are professed regarding Nirvāṇa.

The theories regarding the end of the world, are the following ones; 1. the world has a limit; 2. the world has no limit; 3. the world has and has not a limit; 4. the world neither has, nor has not a limit. Those four theories exist regarding the upper limit (i.e. the end) of the world.

Not being able to know something about our future life or about the future of the living world, we imagine that the life of the world will be stopped. This (theory) establishes a limit to the living world. Similarly the theory that the living world will have no end is produced by an expectation of a future life. Those who partly expect it and partly do not expect it profess a double theory. Those who deny both profess the theory that the world-process neither has, nor has not any limit.

Regarding the beginning of the world there are likewise four theories. 1. It es eternal (i.e., it has no beginning); 2. it has a beginning; 3. it both has and has not a beginning; 4. it neither has, nor has not a beginning.

The theory that the world is beginningless is based upon the view that we ourselves, or the living world, previously existed. The opposite view leads to the theory about the world having a beginning. Those who are both convinced and not convinced of it will profess the theory that the world is both eternal and non-eternal. Those who neither are convinced, nor are they unconvinced will profess the theory that the world is neither eternal, not is it non-eternal.

How are the antinomies to be solved? If any one of these attributes (by which the world is characterized as finite, infinite

etc.) possessed absolute reality in itself, we would then understand what is affirmation or negation means. But since we have established that there is no difference between the phenomenal world (as constructed according to those ideas), and the Absolute (underlying it), therefore (non one of these attributes has ultimate reality, indeed).

/Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV. XXII—XXIII/.

These fourteen points which (by the Buddha) were declared insoluble, will never be solved, because (we do not know) what reality, in itself is. But those who imagine (some kind) of absolute reality, and, by either excluding or asserting it, establish these (dogmatical) theories, they are influenced by a preconceived bias. It prevents them from entering the right Path, leading to the city of Nirvāṇa, and binds them to the turmoil of phenomenal existence. This should be noted.

XI. Conclusion.

An objection is raised. If this is so (will it not be possible to maintain that) Nirvāṇa has been denied by the Buddha? Will not his doctrine be absolutely useless, (this doctrine which) establishes corresponding antidotes for every kind of wordly career in order to enable mankind to reach Nirvāṇa. (It has been established by the Buddha) who watches the infinite hosts of living beings in their wordly career, who unmistakably knows the real intentions of all the living world, who is quite given up to his feeling of Great Commiseration, who cherishes the denizens of all the three spheres of existence as only a unique son is cherished! We answer. This criticism would be right, if there where any absolutely real doctrine, or if there were any (absolutely real) beings which would attend to this law, or if there were any absolutely real teacher, a divine Buddha. But (since in a monistic Universe that does not exist, we are not hit by your accusation)!

/Nāgārjuna. Mādh.-ś. XXV, XXIV/

In this case how can the reproach made above affect us! Our view is that Nirvāṇa represents Quiescence, i.e., the non-applicability of all the variety of names and (non-existence of) particular objects. This very Quiescence, so far it is the natural (genuine) quiescence (of the world), is called bliss. The Quiescence of Plurality is also a bliss because of the cessation of speech or because of the cessation of thought. It is also a bliss because, by putting and to all defiling agencies, all individual existencies are stopped. It is also a bliss because, by quenching all defilling forces, all instinct (and habits of thought) have been extirpated without residue. It is also a bliss because, since all the objects of knowledge have died away, knowledge itself has also died.

When the divine Buddhas have entered blissful Nirvāṇa in which all Plurality has vanished, they are like regal swans soaring in the sky without any support, they are hovering in the wind produced by their (two) wings, the wing of accumulated virtue and the wing of accumulated wisdom, or they are hovering in the wind of Space, (that Space which) is the Void. Then (from this elevation), all separate objects having become undistinguishable, the Buddhas have not preached, neither about the defiling elements (of life), nor about its purifying elements, neither in the divine worlds, nor in

the human world, neither to gods, nor to men. This should be realized.

Accordingly it has been declared in the Ārya-tathāgata-guhya. "The night when, O Śāntamati, the Buddha has reached the highest absolute enlightenment, the night he was about to pass into Final Nirvāṇa, at that occasion the Buddha did not pronounce even one syllable, he has not spoken, nor does he speak, nor will he speak. But since all living beings, according to the intensity of their religious fervour, appear as different characters with different aims, they imagine the Buddha proferring on different occasions a variety of discourses. On separate occasions it occurs to them "this Buddha teaches us about such a topic", "we listen to his teaching about this topic". But the (real) Buddha is never engaged in thought-construction, in thought-division. O Śāntamati, the Buddha is averse to all plurality which is produced by our habits of thougth, (that Plurality which is the cause) of an entanglement of thought constructions and of the dismemberment (of the world's Unity).

Indeed,

> Unspeakable, unpronounceable are all (elements),
> Relational, quiescent, pure!
> Those are (real) Buddhas and Bodhisattvas
> Who realize them in this (their pure condition).

But if the Buddha has preached no doctrine (of separate elements) nowhere and to nobody, how is it then that we hear about his various discourses, constituting the Scriptures?

We answer. Mankind is plunged in the slumber of ignorance, they are as though in a dream, they have a wealth of constructive imagination. It occurs to them "this Buddha, this Lord over all gods, demons and human beings in all the three worlds, teaches us about this topic".

Accordingly it has been said by Buddha,

> The Buddha is but a reflexion
> Of the pure, passionless principle.
> He is not real, he is not the Buddha,
> 'Tis a reflexion that all creatures see.

This is likewise explained at length in the chapter about the "Secret meaning of the Buddha's words".

Since there is thus no (separate) teaching about (separate) elements, for the sake of reaching Nirvāṇa, how is it then possible to maintain that (a kind of) Nirvāṇa exists, because the discourses about the elements of existence really exist. Therefore it is established that (this kind of) Nirvāṇa does not really exist. Accordingly it has been said by Buddha,

> "The Ruler of the World has said
> That (this) Nirvāṇa is not (real) Nirvāṇa:
> A knot by empty space entwined
> By empty space has been untied!"

And moreover, "Those who imagine that something can appear and disappear, for them, o Blessed one, the (real) Buddha has not (yet) appeared! Those, o Blessed one, who seek a realistic (definite) Nirvāṇa, they never will escape out of the world-migrations! For what reason? Because, o Blessed one, Nirvāṇa is the merger of all particular signs, the quiescence of every motion and commotion! Ignorant indeed, o Blessed one, are all those men who having become recluses in the name of a doctrine and discipline by them imagined, are seeking for a realistic Nirvāṇa and have thus fallen down into a false doctrine which is not Buddhist. (They think to win Nirvāṇa is the same) as to get oil out of oil-seeds or butter out of milk! I declare, o Blessed one, that those who seek Nirvāṇa in the fact that separate elements of life will be absolutely extinct, (I declare) that they are not better than the most selfconceited gentiles".

"A Master of Yoga, o Blessed one, the man thoroughly trained (in yoga) does not (really) produce something (new), nor does he suppress something (existing), nor will he admit that something, some real element, can be attained, or seized by absolute knowledge, etc.".

Finished the Examination of Nirvāṇa, the 25th Chapter in the Comment upon Relativity, composed by the venerable Master Candrakīrti.

* * *

Характерны эпитеты к слову *Nirvāṇa* в палийском Каноне: бессмертная (*amata-*), неумирающая (*amaraṇa-*), постоянная (*nicca-*), устойчивая (*dhuva-*), несозданная (*abhūta-*), непогибающая (*acyuta-*), бесстрашная (*akutobhaya-*), бесконечная (*ananta-*, *atyanta-*), исполненная покоя (*khema-*), успокоенная (*śānta-*), необусловленная (*asaṁkhata-*), истинная (*sacca-*), не имеющая продолжения (*appavatta-*, т.е. свободная от *сансары*), неразрушимая (*apalokina-*), нерожденная (*ajāta-*) и др., а также поэтические образы, которым обычно уподобляется нирвана в текстах (см.: The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, s.v. *nibbāna*).

* * *

Сочинение Ф.И.Щербатского о нирване посвящено трактовке этого понятия в *махаяническом* вероучении *мадхьямиков*, полнее всего развитом *Нагарджуной*. Поэтому темы махаяны, мадхьямиков и Нагарджуны соединены в этой книге с основной темой — *нирваной*. Предыстория и история понятия *нирвана* остаются, таким образом, в стороне (хотя истоки соответствующей концепции *amṛtam nirvāṇam* восходят к индоевропейской древности), как, впрочем, и последующая интерпретация этого понятия в других школах буддизма. Зато в развитии концепции нирваны Ф.И.Щербатской выбрал наиболее существенный и диагностически важный момент — создание мадхьямической теории нирваны в ранней махаяне. О махаяне помимо указанной выше литературы (общей и частной) см. из последних работ: É.L a m o t t e. Sur la formation du Mahāyāna. — Asiatica. Festschr. Weller, 1954, с.377—396; о н ж е. Histoire du bo-

uddhisme indien, 1958; J.E n s i n k. De grote Weg naar het Licht. Een keuze uit de literatuur van het Mahāyāna-Buddhisme. Amsterdam, 1955; (2-е изд. — 1973); E.F r a u w a l l n e r. Die Philosophie des Buddhismus. Bd 2, 1956, c.143—407; N o z a w a Jōshō. Daijō bukkyō Yugagyō no kenkyū. Kyōto, 1957 (о йогачарах в махаяническом буддизме); B.L.S u z u k i. Mahāyāna Buddhism. L., 1959 (3-е изд.; ср.: On Indian Mahāyāna Buddhism. N.Y., 1968); Y a m a d a Ryūjō. Daijō bukkyō seiritsuron josetsu. Kyōto, 1952 (введение в основные тексты махаянического буддизма). Kyōto, 1959; H.W.S c h u m a n n. Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Die großen Denksysteme des Hīnayāna und Mahāyāna. Bern — München, 1963; H.B e c h e r t. Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus. — ZDMG, Bd 113, 1963 (1964), c.536—561; E.C o n z e. Buddhism. Its Essence and Development, c.119—143; о н ж е. Buddhist Thought in India, c.195—274; о н ж е. Recent Progress in Mahāyāna Buddhism. — "The Middle Way", vol.34, № 4, 1960, c.144—150; Kimura Taiken zenshū. VI. Daijō bukkyō shisōren. Tōkyō, 1969 (перепечатка — 1973; исследование доктрины буддийской махаяны); A.H i r a k a w a. Indo bukkyōshi. I. Tōkyō, 1974, vol.1—3 (история буддизма в Индии), и др.

У истоков мадхьямической школы буддизма стоят Нагарджуна (см. ниже) и Арьядева (см. выше). Из позднейших авторов, в основном комментаторов, выделяются Чандракирти, Шантидева, Шантиракшита, Камалашила и Бхававивека, основные сведения о которых уже были сообщены выше. Из работ об этой школе (кроме многих упомянутых в других местах) см.: S.Ch. V i d y a b h u s h a n a. The Mādhyamika School. — JBTS, 1895, № 2, c.3—9; № 3, c.9—23; W.M.M c G o v e r m. An Introduction to Mahāyāna Buddhism, 1922; L.d e L a V a l l é e P o u s s i n. Réflexions sur le Madhyamaka. — MCB II, 1932—1933, c.1—146; о н ж е. The Mādhyamikas and the Tathatā. — IHQ, vol.9, 1933, c.30—31; о н ж е. Nirvāṇa. P., 1925; о н ж е. Madhyamaka. — ERE VIII, c.235—237; о н ж е. Le dogme et la philosophie du Bouddhisme. P., 1930; T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy..., 1955 (фундаментальное исследование из трех частей: I. Origin and development of the Mādhyamika Philosophy; II. The Dialectic as System of Philosophy; III. The Mādhyamika and Allied Systems); J.M a y. Kant and Madhyamika. A propos d'un livre récent. — IIJ, vol.3, 1959, c.102—111 (о книге T.R.V.Murti); Y a s u i K ō s a i. Chūgan shisō no kenkyū. Kyōto, 1961 (исследование мадхьямической философии); E.C o n z e. Buddhist Thought in India, c.238—249; R.C.P a n d e y a. Mādhyamika Philosophy, 1964; С.Р а д х а к р и ш н а н. Индийская философия. Т.1, 1956, c.551—573; R.H.R o b i n s o n. Early Mādhyamika in India and China. Madison — Milwaukee — London, 1967, и др.

Н а г а р д ж у н а (*Nāgārjuna*) — величайший из индийских философов, один из теоретиков — основоположников махаяны, родоначальник философии мадхьямиков, автор теории *шуньяты* (*śūnyatā*). Жил, видимо, в середине II в. н.з. (или в I в. н.з., ср.: D.R.S h a c k l e t o n B a i l e y. The Śatapañcāśataka of Mātṛceta. Cambridge, 1951, c.9). Впрочем, по поводу дат жизни Нагарджуны существуют другие, менее вероятные точки зрения. Так, Сюань Цзян полагал, что Нагарджуна жил в Южной Кошале через 400 лет после смерти Будды. S.Ch.Das (см. его "Indian Pundits in the Land of Snow", c.15), основываясь на документах из архивов далай-ламы, сообщающих о приобщении Нагарджуной к буддизму Дхорабхадры (середина I в. до н.з.), относил время жизни

Нагарджуны на 200 лет раньше наиболее авторитетной даты. С другой стороны, S.Ch.Vidyabhushana пытался доказать, что Нагарджуна жил в III в. н.э. По-видимому, большего доверия заслуживают тибетская традиция (включая Будона и Таранатху), связывающая Нагарджуну с временем правления Канишки (Нагарджуна по-тибетски именуется *Klu-sgrub* "обращенный драконом" или "обращающий драконов"), и китайские источники (именующие его *Long chou* "дракон-дерево", *Long-mong* "свирепый дракон" или *Long cheng* "победоносный дракон"), и прежде всего Кумараджива (*Kumārajīva*), автор китайского перевода биографии Нагарджуны, сделанного в 401 г. н.э. Хотя источники сообщают довольно многочисленные детали о жизни Нагарджуны, пожалуй, лишь немногое стоит вне подозрений (брахман с юга, из Андхры, долгое пребывание в Наланде, дружеские отношения с царем *Śātavāhana*, о чем свидетельствует послание Нагарджуны, и т.п.). Бо́льшая же часть сведений о Нагарджуне принадлежит легенде, в которой подлинное и выдуманное перемешано до неузнаваемости. Сложность усугубляется тем, что, видимо, существовал еще один Нагарджуна (а может быть, и несколько), кудесник и алхимик, автор тантрических сочинений, сведения о котором не всегда легко отделимы от фактов жизни одноименного с ним философа. Наконец, с именем последнего связывается слишком большое количество самых разных по характеру текстов, чтобы считать их принадлежащими одному лицу. Тем не менее скептический взгляд на историчность философа-мадхьямика Нагарджуны, определеннее других сформулированный М.Валлезером ("The systematic development of the thought of voidness laid down in the *Prajñāpāramitā Sūtras* is brought into junction with the name of a man of whom we cannot positively say that he has really existed, still less that he is the author of the works ascribed to him. This name is Nāgārjuna". — M.W a l l e s e r. Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. — "Asia Major". Birth Anniversary Volume". L., 1922, c.421), должен быть решительно отклонен. Во всяком случае, ряд исторических данных вполне подтверждается фактами археологических раскопок (ср. данные, относящиеся к Нагарджуне, обнаруженные на внешней балюстраде ступы в Амаравати). Биографические подробности о Нагарджуне, о проблеме вычленения фактов, относящихся к философу, а не к одноименным с ним деятелям, см.: M.W a l l e s e r. Life of Nāgārjuna...; о н ж е. Die Lebenszeit des Nāgārjuna. — Z.Buddh. Bd 6, 1925, c.95—103; 237—242; M.W i n t e r n i t z. Literary History of Sanskrit Buddhism. Bombay, 1923, c.89—94; о н ж е. History of Indian Literature. Vol.II. Calcutta, 1933, c.341—348; G.T u c c i. Animadversiones indicae: VI. A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions Connected with Nāgārjuna. — JASB, vol.26, 1930, c.138—155; S.L é v i. Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde. — BSOS, vol.6, 193, c.417—429; о н ж е. Kaniṣka et Śātavāhana. — JAs., t.251, 1963, c.61—121; P.D e m i é v i l l e. Sur un passage du Mahāmeghasūtra. — BEFEO, t.24, 1924, c.227—228; Th.S t c h e r b a t s k y. Nirv., c.65—67; É.L a m o t t e. Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna T.I.Louvain, 1944, c.X—XIII; о н ж е. Sur la formation du Mahāyāna. — Asiatica-Festschr. F.Weller 1954, c.377—396 (особенно c.387 и сл., с библиографией работ по эпиграфике и археологии, относящихся к данному вопросу); T.R.V.M u r t i. The Central Philosophy..., c.87—91; E.F r a u w a l l n e r. Die Philosophie des Buddhismus. Bd.2, 1956, c.170—178; Rgyan-Drug Mchog-Gñis, Gangtok, 1962 (иконографи-

ческий материал), и др. Ср.также: Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine. I.Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des "Histoires du cadavre" par A.W.Macdonald. P., 1967, 17—18 (ср.: "Le vingt et une histoires religieuses du Vetāla d'or compos'ees par le glorieux protecteur, le saint Nāgārjuna..."). Ср.: J a n Y ü n-h u a. One or more? A New Interpretation of Buddhist Hagiography. — "History of Religions", vol.10, 1970, с.139—153 (аргументы в пользу единого Нагарджуны, жившего в III в. н.э.).

Согласно Будону (vol.1, с.50—51), Нагарджуна — автор шести основных трактатов школы мадхьямиков (состав этих сочинений несколько меняется в зависимости от источника):

1. "Mūlamadhyamaka-kārika" — основной трактат школы мадхьямиков, несомненно принадлежащий Нагарджуне; он известен также под названиями "Prajñā-mūla", "Madhyamika-sūtra" и "Mādhyamika-śāstra". Существует санскритский оригинал текста вместе с комментариями к нему, составленными Чандракирти, а также китайский перевод (с комментариями *Ts'ing mou*, T.1564) и тибетский перевод (№ 3824). Известно восемь комментариев к этому трактату, принадлежащих выдающимся мастерам буддийской экзегезы: самому Нагарджуне, Буддхапалите (*Buddhapālita*), Бхававивеке (*Bhāvaviveka*, *Bhavya*), Чандракирти (*Candrakīrti*), Девашарме (*Devaśarma*), Гунашри (*Guṇaśrī*), Гунамати (*Guṇamati*) и Стхирамати (*Sthiramati*). См.: "Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti", publié par L. de La Vallée Poussin. SPb., 1903—1913 (Bibl. Buddh. IV; перепечатано — Osnabrück, 1970); Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ. Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977 (The Adyar Library and Research Centre): санскритский текст, содержащий ряд эмендаций и новых чтений по сравнению с изданием Л. де Ла Валле-Пуссэна; настоящее издание основано на неизвестной непальской рукописи, предоставленной в распоряжение де Йонга профессором Дж.Туччи, и тибетском переводе (текстологические заметки см.: IIJ, vol.20, 1978) "Mādhyamikāvṛtti by Candrakīrti". Ed. by Śarat Candra Das.Calcutta, 1896; "Ga las 'jigs med". Die tibetische Version von Nāgārjuna's Kommentar Akutobhayā zur Madhyamakakārikā. Nach der Pekinger Ausgabe des Tanjur herausgegeben von Max Walleser. Heidelberg, 1923 (MKB, Hf.2), ср. тибетские ксилографы (Tanjur, Mdo, 17); S.Ch.V i d y a b h u s a n a. — JBTS, vol.5; M.W a l l e s e r. Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Teil. Die Mittlere Lehre (Mādhyamikaśāstra) des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg, 1911; 3. Teil. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg, 1912; Th.S t c h e r b a t s k y. Nirv. A Treatise on Relativity by Nāgārjuna. Chapters I and XXV translated (см. ниже); S.S c h a y e r. Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem Mādhyamikaśāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti. — ROr., t.7, 1931, с.26—52; E.F r a u w a l l n e r. Die Philosophie des Buddhismus. Bd 2, 1956, с.178—200 (главы I, XV, XVIII, XXIV, XXV); C a n d r a k ī r t i Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Par. Jacque May. P., 1959 (здесь же сведения об изданиях, переводах и комментариях не только "Prasannapadā'ы", но и "Mūlamadhyamakakārikā'и", с.7—10; о других переводах "Prasannapadā'ы" см. выше); Y a m a g u c h i S u s u m u. Gesshō-zō Bon-

bun Chūron-shaku. I—II (Prasannapadā nāma Mādhyamikavṛttiḥ written by Candrakīrti. Japanese translation, I and II). Tōkyō, 1947—1949 (ср.: он же. Index to the Prasannapāda Madhyamaka-vṛtti. P 1—2. Kyōto, 1974); Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine publiée par L. de La Vallée Poussin. SPb., 1907—1912 (Bibl. Buddh. IX); (неполный французский перевод Л. де Ла Валле-Пуссэна — "Le Muséon". t.VIII, 1907, с.249—317; t.XI; 1910, 271—358; t.XII, 1911, с.235—327); Buddhapālita. Mūlamadhyamakavṛtti. Tibetische Übersetzung, herausgegeben von M.Walleser I, II. SPb., 1913—1914 (Bibl. Buddh. XVI); Śes-rab sgron-ma. Prajñā-pradīpaḥ. A Commentary on the Madhyamaka-sūtra by Bhāvaviveka. Ed. by M.Walleser. Calcutta, 1914 (Bibl. Ind., № 1396), и др.

Из литературы ср.: И.М.Кутасова. Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны "Муламадхьямака-карика". — КСИНА, LVII, 1961, с.60—70; она же. Философия Нагарджуны. — Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962; она же. Философия Нагарджуны (из истории буддийской мысли в Индии). Автореферат диссертации. М., 1963; Shih Yen-p'ei. Ju-chung-lun-sung chiang-chi. — T'ai pei, Hui-jih chiang-t'ang, 1962 /Объяснение "Madhyamakāvatārakārikā'и"/; David F. Casey. Nāgārjuna and Candrakīrti. A Study of Significant Differences. — "Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan", IX, 1964, с.34—45; Л.Мялль. Нулевой путь. — "Труды по знаковым системам". II. Тарту, 1965, с.189—191; В.Н.Топоров. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. — Индийская культура и буддизм. М. 1972, с.51—69; он же. Учение Нагарджуны о движении...; S.Takahashi. Ryūju no ni taisetsu. — "Shūkyō kenkyū", № 215, 1973, с.35—97 (два вида истины у Нагарджуны), и др. (ср. также: N.Dutt. The Brahmajālasutta in the Light of Nāgārjuna's Exposition. — IHQ, 1932, vol.8, с.706—723).

2. "Yukti Ṣaṣṭikā" — сжатое стихотворное изложение теоретических взглядов Нагарджуны, видимо предшествующее во времени "Mūlamadhyamaka-kārikā'е" (в 60 строфах); сохранилось в тибетской и китайской версиях; см.: Yuktiṣaṣṭikā, die sechzig Sätze des Negativismus, nach der chinesischen Version übersetzt von Philipp Schaeffer. Heidelberg, 1923 (MKB, Hf.3); некоторые санскритские стихи из "Yukti Ṣaṣṭikā'и" цитируются у других авторов, в частности у Чандракирти, см. "Mādhyamikakārikā-vṛtti" (с.413), и у Праджнякарамати, см. "Bodhicaryāvatāra-pañjikā" (с.583). Трактат не только является резюме основного сочинения Нагарджуны, но и развивает самостоятельные темы — взаимозависимого возникновения (*pratītyasamutpāda*), отношения взаимности (*anyonyāpekṣā*), теории двух истин (*dvisatya-yukti*). Ср.: Susumu Yamaguchi. — "Shukgokenkyu" IV, 2 и 3 (о трактате Нагарджуны против наяиков).

3. "Śūnyatā Saptati" — краткая поэма о нереальности (и относительности) всех вещей в 66 стихотворных строфах с автокомментарием (помимо него существуют комментарии Чандракирти и Парахиты /*Parahita*/, сохраненные в тибетском переводе, см. Mdo. XVII, 4); строфа, начинающаяся с *paṭaḥ kāraṇataḥ siddhaḥ* и т.д., цитируется в "Mādhyamika-kārikā-vṛtti" (с.89). См.: Susumu Yamaguchi. Acārya Nāgārjuna. Śūnyatāsaptati. — "Bukkyo-kenkyu" V, 1, 3, 4; VI, 1. Этот трактат следует рассматривать как резюме "Mūlamadhyamakaśāstra'ы"; он развивает тему 34-го стиха 7-й главы этого сочинения: "Как сон, как колдовство, как град гандхарвов, провозглашено, что

таковы возникновение, бытие, исчезновение". Susumu Yamaguchi исследовал "Śūnyatā Saptati".

4. "Vigraha Vyāvartanī" — важный трактат по мадхьямической диалектике, посвященный опровержению возможных возражений против негативного метода этой школы. Имеются указания, что Нагарджуна написал комментарий к этому трактату (ср. *vigrahavyāvartanyā vṛttiṃ kurvatāpy ācāryena prayogavākyānabhidhānāt.* "Mādhyamikakārikā-vṛtti", с.25). Интересно, что в этом сочинении уже упоминаются четыре *pramāṇa*'ы найяиков (факт, существенный с точки зрения относительной хронологии логических идей в Древней Индии). Есть основания полагать, что "Vigraha Vyāvartanī" была написана позже, чем "Mādhyamika-kārikā" (ср. цитату из последней в "Vṛtti" к "Vigraha Vyāvartanī"). См.: K.P.J a y s w a l and R.S ā ṅ k ṛ t y ā y a n a. Vigraha-vyāvartanī by Achārya Nāgārjuna, with the Author's own Commentary. — Appendix to JBORS. Vol.23. P.III. Patana, 1937; "Traité de Nāgārjuna". Pour écarter les vaines discussions /Vigraha-vyāvartanī/, traduit et annoté par Susumu Yamaguchi. — JAs., t.215, 1929, с.1—86 (тибетская версия); G.T u c c i. Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic. Baroda, 1929 (тибетская версия и английский перевод, сделанный по китайской и тибетской версиям); E.H.J o h n s t o n and A.K u n s t. Introduction to "Vigrahavyāvartani" of Nāgārjuna with the Authors Commentary. — MCB IX, 1948—1951, с.99—107.

5. "Vaidalya Sūtra" и "Prakaraṇa" — тибетская версия сочинения, в котором Нагарджуна выступает против логических извращений.

6. "Tha-sñad-grub-pa" — трактат, посвященный защите эмпирической реальности /"Vyavahāra Siddhi"/ и демонстрирующий, что несубстанциональность с точки зрения абсолютной истины и мирская практика с эмпирической точки зрения сходятся. Следует напомнить, что лишь Будон считает, что это сочинение принадлежит Нагарджуне. Таранатха считает, что лишь пять предыдущих трактатов являются произведениями Нагарджуны. Некоторые полагают, что шестым основным сочинением Нагарджуны была "Akutobhayā" (о ней см. выше), однако это мнение, видимо, ошибочно; см.: E.O b e r m i l l e r. The Doctrine of Prajñā-Pāramitā... — "Acta Orient"., vol.11, 1932, с.4—5, и др.

Помимо перечисленных трудов с именем Нагарджуны так или иначе связан целый ряд других сочинений. Среди них особое значение имеет "Mahāprajñāpāramitāśāstra". Санскритский оригинал этого текста неизвестен, зато сохранился китайский перевод — "Ta tche tou louen", содержащий 90 глав (*p'in*). Этот перевод был сделан кучанцем Кумарадживой (*Kumārajīva*) в 404 или 405 г. н.э. (см.: P.C.B a g c h i. Le canon bouddhique en Chine. T.1, P., 1927, с.197; "Bibliographie bouddhique". T.1, 1930, № 105; T.IV—V, 1934, № 307); характерно, что "Mahāprajñāpāramitāśāstra" — в отличие от большинства других буддийских сочинений не была переведена на тибетский язык. Этот трактат представляет собой комментарий к "Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā" (ср. китайский перевод Кумарадживы, 403—404 гг. — "Mo ho pan jo po lo mi king", Taishô, т.VIII, № 223). Последняя известна в четырех к и т а й с к и х переводах (1. "Kouang tsan king", Taishô, т.VIII, № 222. Dharmarakṣa, 286 г. н.э.; 2. "Fan kouang pan jo king", Taishô, т.VIII, № 221: Mokṣala, Saṃgraharakṣa, 291 г. н.э.; 3. "Mo ho pan jo po lo mi king", см. выше; эта версия воспроизведена в "Ta tche tou louen"; 4. Вторая часть "Ta pan jo po lo mi king", Taishô, т.VII, № 220: Hiuan tsang, 660—663 гг. н.э.; конкорданс этих четы-

рех переводов см.: T.Matsumoto. Die Prajñāpāramitā-Literatur. Stuttgart, 1932, с.38—41), в тибетском переводе ("Śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ni śu lṅa pa"; перевод составляет часть Bkaḥ-ḥgyur/Śer phyin, II/), в санскритской рецензии ("Āryapañcaviṃśatisāhasrikā bhagavatī prajñāpāramitā abhisamayālaṃkārānusāreṇa saṃsadhitā", состоит из восьми глав; первая из них издана: N.Dutt. The Pañcaviṃśatisāhasrika-Prajñāpāramitā. Edited with Critical Notes and Introduction. — COS, № 28. L., 1934), в тибетском переводе указанной санскритской рецензии ("Śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ñi śu lṅa pa", или более точное название, дословно соответствующее санскритскому: "Ḥphags pa bcom ldan ḥdas ma śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ñi śu lṅa pa mṅon par rtogs paḥi rgyan gyi rjes su ḥbraṅs nas dag gtugs pa"; автор перевода, видимо, *Siṃhabhadra* или *Haribhadra*, см.: P.Cordier. Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale. P., 1915, III, с.276). Образцовый перевод "Mahāprajñāpāramitāśāstra'ы" с комментариями выполнен Э.Ламоттом (по изданию Taishô Issaikyô, т.XXV, № 1509; см.: The Tripiṭaka in Chinese, revised, collated, added, rearranged and edited by J.Takakusu and K.Watanabe. Vol.55. Tôkyô, 1924—1929), см.: É.Lamotte. Le Traité de la Grande Vertue de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra). T.I, II, III. Louvain, 1944, 1949, 1970.

Нагарджуне также принадлежит важное сочинение, излагающее мадхьямическую доктрину, "Ratnāvalī", неоднократно цитируемое Чандракирти и Праджнякарамати. Оно сохранилось в виде отрывков санскритского текста, а также в китайском (T.1656) и тибетском (№ 4158) переводах; см.: G.Tucci. The Ratnāvalī of Nāgārjuna. — JRAS, 1934, с.307—325; 1936, с.237—252, 423—435 (части 1, 2 и 4), перепечатано в кн.: G.Tucci. Opera minora. I—II. Roma, 1971; E.Frauwallner. Die Philosophie des Buddhismus. Bd 2, 1956, с.208—217.

Правдоподобно, что Нагарджуна был автором "Catuḥ Stava", четырех гимнов религиозного содержания (*Nirupama-*, *Lokātīta-*, *Cittavajra-* и *Paramārtha-stava*), цитируемых (неоднократно) в "Mādhyamikakārikā-vṛtti" (с.55, 64, 215). См.: L. de La Vallée Poussin.— "Le Muséon", 1913, с.1—18 (тибетский текст из Tanjur Bstod, 77b — 81b; см.: P.Cordier. Catalogue..., vol.2, с.5; и франц. перевод); G.Tucci. Two Hymns of the *Catuḥstava* of Nāgārjuna. — JRAS, 1932, с.309—325 /*Niraupamya-*, *Paramārtha-stava* (санскритский текст манускрипта, найденного в Непале, тибетский текст из Данжура и английский перевод)/; Prabhubhai Patel. Paramārthastava of Nāgārjuna; Acintyastava of Nāgārjuna. — IHQ, vol.8, 1932, с.316—331, 689—705; vol.10, 1934, с.82—89 (реконструкция санскритского текста по тибетскому; установление названий гимнов — *Nirupama*, *Lokātīta*, *Acintya Stutyatīta*). Заслуживают также внимания: "Pratītya Samutpāda Hṛdaya" (Tanjur, Mdo, XVII; тибетский текст и перевод см.: L. de La Vallée Poussin. Pratītyasamutpādahṛdayakārikā de Nāgārjuna, version tibétaine éditée et traduite. — В приложении к "Théorie des douze causes". Gand, 1913. P.N.Aiyaswami сделал английский перевод китайской версии, Taishô, т.32, 1654, см.: "K.V.Rangaswami Commemorative Volume", с.485—491; комментарий к этому тексту *Ullaṅgha*'и "Pratītyasamutpādaśāstra" переведен с китайского V.Gokhale. Bonn, 1930); "Mahāyāna Viṃśaka" (см.: Susumu Yamaguchi. Mahāyāna-Viṃśaka, Tibetan and Chinese with English Trans-

lation. — "Easterm Buddhist". Vol.4. Kyōto, 1926, c.56 и сл.; 1927, c.169 и сл.; V. Bhattacharya. Mahāyānaviṃśaka of Nāgārjuna. — "Visvabharati Quarterly". vol.8, 1930—1931, c.107—150: введение, реконструированный санскритский текст, тибетская и китайская версии, английский перевод, примечания; *G. Tucci*. Minor Buddhist Texts. P.1. Roma, 1956/SOR IX/; есть мнение, что "Mahāyāna-Viṃśaka" принадлежит другому Нагарджуне, жившему в VII в.; однако этот текст цитируется уже в "Jñānasiddhi"); "Sūtra Samuccaya" (ср.: A. Banerjee. — IHQ, vol.17, c.121 и сл., где автор приходит к выводу, что под указанным названием были известны два произведения — Шантидевы и Нагарджуны, причем сам Шантидева признавал большую важность нагарджунского сочинения); "Upāyahṛdaya" (см.: G. Tucci. Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources: перевод на санскрит и примечания); "Bhavasaṁkrānti Sūtra Vṛtti" (см.: *Bhavasaṁkrānti Śāstra* by Nāgārjuna. Restored into Sanskrit by Pt. Aiyāswāmi Śāstri. Adyar, 1938); "Prajñā Daṇḍa" (260 речений, изданных и переведенных W.L.Campbell'ом. Calcutta, 1919); "Dharma Saṅgraha" (словарик буддийских технических терминов; издан Kasawara и M.Müller'ом: Ox., 1885); "Abuddha Bodhaka"; "Akṣara śataka" (вероятно, принадлежащая перу Арьядевы); "Daśabhūmivibhāṣā Śāstra"; "Dvādaśa nikāya (mikha) śāstra" (см.: Yasui Kōsai. Chugan shisō no kenkyū. Kyōto, 1961, c.374—383, где разбирается вопрос о том, был ли Нагарджуна автором этого сочинения); "Ekaśloka Śāstra" (краткий трактат, в котором делается попытка доказательства тождества истинного существования *svabhāva* и не-существования *abhāva*; перевод на английский см.: J. Edkins. Chinese Buddhism, c.302—317; реконструкция санскритского текста: H.R.R. Iyengar. — "Mysore University Journal", vol.I, 2, 1927); "Dharmadhātustava" (см.: Sakai Shinten. Ryūju bosatsu no hōkai-san no issetsu ni tsuite. — "Mikkyō bunka", 47 /фрагмент из "Dhatmadhātustava'ы" Нагарджуны/); Samdhibhasa-tika (ср.: A. Wayman. Concerning samdha /bhasa samdhi-bhasa/ samdhya bhasa. — "Mélanges L.Renou", 1968, c.789—796), и др. Ср. также: L. de La Vall'ee Poussin. Le petit trait'e de Vasubandhu — Nāgārjuna sur les trois natures. — MCB II, 1933, c.147—162 (о значительном текстуальном сходстве труда Васубандху "Triṃśaka" и сочинения Нагарджуны "Svabhāvatrayapraveśasiddhi").

Список трудов Нагарджуны дан у Будона, vol.2, 125; в китайской "Трипитаке" Нагарджуне приписывается авторство 24 сочинений (Nanjio, c.368), в Данжуре — ряд тантрических и медицинских трактатов. Особое место занимает "Suhṛllekha", стихотворное послание царю *Sātavāhana*'е об основных принципах буддийской религии (см.: *Bçes pai phrin yig*. "Friendy Epistle", transl. by H.Wenzel. — JBTS, 1886, c.2—32: перевод тибетской версии; китайский перевод этой эпистолы относится к 431 г. н.э.). Для характеристики Нагарджуны существенны и некоторые тексты, вышедшие, несомненно, из его школы, как, например, "Īśvarakartṛtvanirākṛtir viṣṇor ekakartṛtvanirākaraṇam nāma" ("Опровержение мнения о том, что бог создал мир, а также опровержение того мнения, что Вишну есть единственный творец всего мира"; см.: Ф.И.Щербатской. Буддийский философ о единобожии. СПб., 1904); G. Chemparathy. Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Īśvara as the Creator of the Universe. — WZKSOA, Bd 12—13, 1968—1969, c.85—100 (ср. здесь перевод одного из текстов, опубликованного на санскрите и на тибетском /ср.: F.W. Thomas.—

JRAS, 1903, с.345—349/ и приписываемого тантрическому мудрецу Нагарджуне, VII в.; новый перевод более точен, чем предлагаемый Щербатским; в частности, существенно, что фрагмент, понимаемый русским ученым как *atha siddham asiddhaṃ karoti*, следует читать как *atha siddhāsiddhaṃ karoti*, ср.: J.W. de Jong. — IIJ, vol.14, 1973, с.78).

1. О полемике Ф.И.Щербатского и Л. де Ла Валле-Пуссэна по вопросу о нирване и об исходе этой полемики см.: É.Lamotte. Le Traité de Grande Vertu de Sagesse. T.1. Louvain, 1944, с.X; А.Н.Зелинский. Академик Федор Ипполитович Щербатской и некоторые вопросы культурной истории кушан. — "Страны и народы Востока". Вып.V. Индия — страна и народ. М., 1967, с.244.

2. Об *осквернении* в буддийской философии см. выше (там же литература).

3. О концепции *безличного мирового процесса* см.: S.Mookerjee. The Buddhist Philosophy of Universal Flux. Calcutta, 1935. Ср. теперь: B.Heimann. Facets of Indian Thought. L., 1964 (IV. 2: Fixity of Flow, Determination or Flux: Two Human Attitudes).

4. О йоге, в частности о ее роли в буддизме, см. выше.

5. О *благородном молчании* в буддизме и особенно в практике самого Будды см.: S.Radhakrishnan. The Teaching of Buddha by Speech and Silence. — "Hibbert Journal". April 1934; (ср.: он же. Indian Philosophy. I, с.682—683); G.M.Nagao. The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation. — "Studies in Indology and Buddhology". Kyōto, 1955, с.137—151 (ср.: É.Lamotte. Vimalakīrti. P., 1962, с.317—318); T.R.V.Murti. The Central Philosophy..., 1955 ("The True Nature of Buddha's Silence"); И.Кулль, Л.Мялль. К проблеме тетралеммы. — "Труды по знаковым системам". 3. Тарту, 1967, с.60—63; S.N.Ganguly. Culture, Communication and Silence. — "Philosophy and Phenomenological Research", vol.29, 1968, с.182—200 (молчание как средство восстановления чувства безопасности и свободы); G.Takeuchi. Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus. Leiden, 1972 (ср. главу I о молчании Будды); A.Wayman. Two Traditions of Indian — Truth and Silence. — "Philosophy East and West", vol.24, 1974, с.389—403 (к теме истины в указанном контексте ср.: L.M.Joshi. Truth: A Buddhist Perspective. — "The Journal of Religious Studies", vol.4, 1972, с.65—76; в несколько ином плане — E.A.Solomon. Avidyā. A Problem of Truth and Reality. Ahmedabad, 1969), и др. О роли молчания в ведийской традиции см.: L.Renou, L.Silburn. — JAs. t.CCXXXVII, fasc.1, 1949, с.45, и др. Ср. тему молчания в апофатическом богословии (например, в "Ареопагитиках"), в византийском исихазме, в ряде других традиций, не доверяющих суверенности логики дискретного, и в несколько ином ракурсе в ряде направлений современной философской и религиозной мысли, ср. у Витгенштейна: "То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать") ("Логико-философский трактат", с.29 и 97). Ср. также у Экхарта: "Одному из древнейших учителей... казалось, что все, что он ни сказал бы о вещах, будет заключать в себе нечто чуждое и ложное; поэтому он хотел молчать... Потому не хотел он говорить о вещах, что не мог говорить о них в той чистоте, в которой они впервые возникли из первопричины. Оттого предпочитал он молчать..." (ср.

также главу "О разуме и о молчании его". — Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М., 1912, с.182 и сл.).
Ср.:

> Words move, music moves
> Only in time; but that which is only living
> Can only die. Words, after speech, reach
> Into the silence. Only by the form, the pattern,
> Can words or music reach

The stillness...

T.C.Eliot. "Burnt Norton".

6. К вопросу о нигилизме в буддийской философии см. старую работу: R.O.Franke. Der "Negativismus" in den alten Buddha-Lehre, "Kuhn-Festschr"., с.336—344.

7. *Ṛddhi* (пал. *iddhi*) — психические сверхчувствительные силы (их десять), которые приобретаются путем самоуглубления и мистического транса. Само понятие относится к добуддийской эпохе. В буддийском Каноне оно встречается довольно редко. Любопытно относящееся сюда высказывание Будды: "Так как я вижу опасность в практике этих мистических чудес, они претят мне и вызывают отвращение; я стыжусь их". — "Dialogues of the Buddha". Transl. by T.W. and C.A.F.Rhys Davids. Vol.1. L., 1899, с.213.

8. О *vijñāna* см. выше.

9. О буддийской космологии см.: W.Kirfel. Die Kosmographie der Inder. Bonn, 1920. Ср.: G.P.Ranasinghe. The Buddha's Explanation of Universe. Colombo, 1957, и др.

10. В связи с сопоставлением *élan vital* и *karma*'ы следует подчеркнуть, что Ф.И.Щербатской (как и Л.де Ла Валле-Пуссэн) приводил немало других параллелей между буддийскими представлениями и идеями А.Бергсона.

11. О *необусловленном (asaṃskṛta)* см.: A.Bareau. Evolution de la notion d'*asaṃskṛta*. P., 1951.

12. О махаянической доктрине *бодхисаттвы* (в противоположность хинаянической доктрине *архата*) см.: Har Dayal. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1931; E.J.Thomas. The History of Buddhist Thought. 1933, с.189 и сл. ("Popular Bodhisattva Doctrine". "The Boddhisattva's Career"); E.Conze. Buddhism. Its Essence and Development, 1959, с.125—130; W.Rahula. L'idéal du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna. — JAs., t.259, 1971, с.63—70. О бодхисаттве см. в "Mahāprajñāparamitāśāstra'e" — É.Lamotte. Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse. Ch. VIII—X. Ср. также "Abhidharmakośa":

"But why do the Boddhisattvas, once they have taken the vow to obtain the supreme enlightenment, take such a long time to obtain it? Because the supreme enlightenment is very difficult to obtain: one needs a vast accumulation of knowledge and merit, innumerable heroic deeds in the course of three immeasurable kalpas. One could understand that the Bodhisattva seeks for this enlightenment, which is so difficult to obtain, if this enlightenment were his only means of arriving at deliverance. But this is not the case. Why then do they undertake such infinite labour? For the good of others, be-

cause they want to become capable of pulling others out of this great flood of suffering. But what personal benefit do they find in the benefit of others? The benefit of others is their own benefit, because they desire it. Who could believe that? It is true that men devoid of pity and who think only of themselves, find it hard to believe in the altruism of the Bodhisattva. But compassionate men do so easily. Do we not see that certain people, confirmed in the absence of pity, find pleasure in the suffering of others, even when it is not useful to them? As well one must admit that the Bodhisattvas, confirmed in pity, find pleasure in doing good to others without any egoistic preoccupation. Do we not see that certain people, ignorant of the true nature of the conditioned Dharmas which constitute their so-called "Self", attach themselves to these Dharmas by force of habit-however completely these Dharmas may be devoid of personality — and suffer a thousand pains because of this attachment? Likewise, one must admit that the Bodhisattvas, by the force of habit, detach themselves from the Dharmas which constitute their so-called "Self", do no longer consider these Dharmas as "I" or "mine", growing in pitying solicitude for others, and are ready to suffer a thousant pains for this solicitude" (перевод E.Conze). Ср. отрывок из перевода "Алмазной Сутры": "Here, O Subhuti, a Bodhisattva should think thus: "As many beings as there are in the universe of beings — be they egg-born, or born from a womb, or moisture-born, or miraculously born; be they with form, or without; be they with perception, without perception, or with neither perception nor no-perception — as far as any conceivable universe of beings is conceived; all these should be led by me into Nirvāṇa, into that realm of Nirvāṇa which leaves nothing behind. And yet, although innumerable beings have thus been led to Nirvāṇa, no being at all has been led to Nirvāṇa. And why? If in a Bodhisattva the perception of a "being" should take place, he would not be called an "enlightenment-being" (= bodhisattva)". Ср. также описания бодхисаттвы: E.C o n z e. Selected Sayings from the Perfection of Wisdom. L., 1955, с.35—37; о н ж е. The Large Sūtra on Perfect Wisdom. P.I. L., 1961, с.24 и сл.; 74 и сл.; 96 и сл.; 180 и сл., и др.

13. О *Четырех Благородных Истинах* см. выше.

14. *Амитабха (Amitābhā)* — Будда Безграничного *(amita)* Света *(ābhā)*; другое его название — *Amitāyus*, т.е. (Будда), чей век безграничен. Этот культ характерен для течения *бхакти*, тантризма и близких им направлений. Он возник в Индии, хотя и не без влияния сходных иранских представлений (ср. помещение царства Амитабхи на западе). Амитабхе посвящено значительное число текстов. Наиболее известный из них — "Sukhāvatīvyūha". Около 150 г. н.э. культ Амитабхи был занесен в Китай *(O-mi-to)*, около середины VII в. появились серьезные теологические обоснования *амидизма*, а приблизительно через три века после этого амидизм стал распространяться и в Японии, дав начало ряду школ, популярных по сию пору. Об амидизме см.: E.C o n z e. Buddhism, Its Essence and Development. 1959, с.205—207, и др.

15. *"Vimalakīrti-sūtra"*, см.: É.L a m o t t e. L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśasūtra). Traduit et annoté". Louvain, 1962. Ср. также: The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra (Wei Mo Chieh So Shuo Ching), transl. by Lu K'uan Yü (Charles Luk). Berkeley-London-

Shambala, 1972 (ср.: Das Sūtra Vimalakīrti /Das Sūtra über die Erlösung/, nach einem japanischen Manuskript von Kawase Kōzyun übersetzt von Jakob Fischer und Yokota Takezo. Tokyo, 1944, 2-е изд., 1969; английский перевод Hokei Idumi /= Izumi Hōkei/ см.: "The Eastern Buddhist", vol.III, 1924—1925, с.55—69, 138—153, 224—242, 336—49; IV, 1926—1928, с.48—55, 177—190, 348—366); W. de Jong. — IIJ, vol.16, 1975, с.310—311; Daijō butten, 7. Yuimagyō. Shuryōzanmeikyō. Tōkyō, 1974 (аннотированный перевод "Vimalakīrtinirdeśasūtra", сделанный Nagao Gajin); Nagao Gajin. Chibetto-yaku Yuimagyō o meguru ni-san no mondai. — "Shōtokutaishi ronshū". Kyōto, 1971, с.251—267 (о некоторых проблемах, связанных с тибетским переводом "Vimalakīrtinirdeśasūtra"); B.B.Mather. Vimalakīrti and Gentry Buddhism. — "History of Religions", vol.8, 1968, с.60—73, и др.

16. *Манджушри (Mañjuśrī)* — одно из воплощений Будды в аспекте мудрости. Его культ (*Wen-shu*) проник в Китай и соперничал в популярности с культами Авалокитешвары и Амитабхи. Ср.: É.Lamotte. Mañjuśrī. — TPhS 48, 1961, с.1—96.

17. О *Космическом Теле Будды:* L. de La Vallée Poussin. The Three Bodies of a Buddha. — JRAS, 1906, с.143 и сл.; он же. Note sur les corps du Bouddha. — "Le Muséon", 1913; P.Masson-Oursel. Les Trois Corps du Bouddha. — JAs., 1913, с.596 и сл.; T.R.V.Murti. The Central Philosophy..., 1955 ("The *Trikāya* of Buddha"); E.Conze. Selected Sayings. 1955 ("The Buddha's Physical Body and His Dharma Body", с.111—113). Этот же вопрос в связи с книгой Ф.И.Щербатского о нирване затронут А.Н.Зелинским "Академик Федор Ипполитович Щербатской...", с.246—248). Три тела, или три аспекта, Будды включают: *Dharmakāya* (сущность его — Космическое Тело, совпадающее с Абсолютом), *Sambhogakāya* (Тело блаженства) и *Nirmāṇakāya* ("приобретенное" Тело). В качестве *Dharma-kāya* Будда осознает свою идентичность с Абсолютом (*dharmatā, śūnyatā*) и единство (*samatā*) со всеми существами. *Sambhogakāya* — конкретное воплощение самого себя (*svasambhoga*), отражение Космического Тела в эмпирическом мире, связанном с наличием телесных форм. *Nirmāṇakāya* — Тело, "принятое" Буддой во исполнение его решения спасти мир, манифестация Тела блаженства в эмпирическом мире в виде Гаутамы. Учение о трех Телах Будды — один из существеннейших теоретических вкладов махаяны, ставший важным принципом создававшейся в это время Высокой Церкви.

18. Об Абсолюте в буддийской философии, и прежде всего у мадхьямиков, см.: S.Schayer. Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas. — OLZ, 1935, с.401—415; J.W.de Jong. Le problème de l'absolu dans l'école Madhyamaka. — "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", t.140, 1950, с.322—327; он же. The Absolute in Buddhist Thought. — Essays in Philosophy Presented to Dr.T.M. P. Mahadevan on His Fiftieth Birthday. Madras, с.56—64; A.Bareau. L'absolut dans le bouddhisme. — "Entretiens 1955. Publications de l'Institut Français d'Indologie", № 4. Pondichéry, 1956; T.R.V.Murti. The Cebtral Philosophy..., 1955 (IX. Absolute and Phenomena, XI. Absolute and Tathāgata, XIII. The Mādhyamika, Vijñānavāda and Vedānta Absolutism); E.Conze. Buddhist Thought in India, 1962 ("The Absolute and the Buddha"); D.Seyfort Ruegg. On the Knowability and Expressibility of Absolute Reality in

Buddhism. — "Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū", 20. Tōkyō, 1971, с.495—489; J.W.de Jong. The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School. — "Journal of Indian Philosophy", vol.2, 1972, с.1—6, и др.

19. Аналогии к некоторым основоположным древнеиндийским представлениям из области новейшей биологии (в частности, генетики) были продолжены Э.Шредингером, ср. его книгу "Что такое жизнь с точки зрения физики". М. 1947 (перевод); он же. Mind and Matter. Cambridge, 1958.

20. *Когда все проявления остановились...* — к этому месту см. критические замечания в книге: N.Dutt. Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna, 1930, с.154 и сл.

21. К *безличной смерти* см. аналогии из современной философии (экзистенциализм) и литературы (Рильке и др.).

22. "*Laṅkāvatārasūtra*", см.: B.Nanjio. The Laṅkāvatārasūtra. Kyōto, 1923; 1923; D.T.Suzuki. The Laṅkāvatārasūtra. A Mahāyāna Text, Translated for the First Time from the Original Sanskrit. L., 1932; он же. Studies in the Laṅkāvatāra. L., 1930; J.W.Hauer. Das Laṅkāvatāra-Sūtra und des Sāṃkhya. Stuttgart, 1927, и др.

23. *Таковость (tathatā*, тиб. *de bžin ñid)* — одно из важных понятий буддизма. Оно обозначает абсолютное, реальность, независимую от наименований, условий, характеристик, истину в высшем смысле (*paramārtha*), противопоставленную конвенциональной истине (*saṃvṛti*). Таковость находится вне любого отношения, и она невыразима; для мистического сознания она — конечная реальность его опыта. Отсюда происходят и некоторые наименования Будды (ср. Tathagata), ср.: E.J.Thomas. Tathagata and Tathagaya. — BSOS, vol.8, 1936, с.781—788; A.K.Coomaraswamy. Tathagata. — BSOS, vol.9, 1938, с.331, и др.

В этой связи уместно упомянуть о теории "tathāgatagarbha", привлекшей в последнее десятилетие внимание специалистов, в частности в связи с сотерологией и гносеологией буддизма. Первым, кто ввел необходимый тибетский материал, был Е.Е.Обермиллер (ср. "Ratnagotravibhāga", а также две его статьи в связи с "Abhisamayālaṃkāra"). Существенным шагом была публикация санскритского текста, ср.: The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, ed. by E.H.Johnston. Patna, 1950. В последующие годы появляется уже целый ряд важных исследований и переводов. Ср.: H.Ui. Hōshōron Kenkyū. Tōkyō, 1959 (здесь же японский перевод); Z.Nakamura. Bon-kan-taishō Kugyōichijōshōron Kenkyū. Tōkyō, 1961 (текст на санскрите и китайском в сравнительном плане); он же. Zō-wa-taiyaku Kugyōichijōshōron Kenkyū. Tōkyō, 1967 (критическое издание тибетского перевода текста, японский перевод и индексы); J.Takasaki. A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), being Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. Roma, 1966 (= SOR, 33); Ichijō Ogawa. Indo Daijōbukkyō ni Okeru Nyoraizō-Busshō no Kenkyū. Kyōto, 1969 (основано на комментарии Darma Rin chen'a); L.Schmithausen. Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga. — WZKSOA, Bd 15, 1971, с.123—178 (анализ структуры текста, ряд исправлений санскритского текста и перевода); ср.: E.Frauwallner. Die Philosophie des Buddismus. Bern, 1956, с.255—264. Филологическая и текстологическая работа над этим текстом позволила Д.С.Руегу написать основательный труд синтетического характера. См.: D.Seyfort Ruegg. La théorie du tathāgatagarbha et du gotra: Études

sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme. P., 1969 (ср.: он же. Le traité du Tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub. Traduction du De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan. P., 1973); среди рецензий ср.: M.Hattori. — "Journal of Indian Philosophy", vol.2, 1972, с.59—64; J.Takasaki. — IIJ, vol.15, 1973, с.292 и сл.; L.Schmithausen. Zu D.Seyfort Rueggs Buch "La Theorie du Tathāgatagarbha et du Gotra (Besprechungsaufsatz). — WZKSOA, Bd 17, 1973, с.123—160, и др.

Исследование Д.С.Руегга исходит из того, что эта теория понимается как сотерологическая и гносеологическая в том отношении, что она ориентирована на возможность эмансипации всех *sattva* через интуицию истины. Tathāgatagarbha (эмбрион Татхагаты) рассматривается как идентичный Абсолюту и в то же время как причина достижения его. Следовательно, эта теория имеет самое непосредственное отношение к буддийскому пониманию Абсолюта (см. выше), существенно отличному от адвайтистской связи Брахмана и Атмана в веданте, допускающей единую субстанцию в качестве материальной причины Вселенной. Буддийский Абсолют не столько монистичен, сколько не-дуалистичен (*advaya*). Ср. из последних работ об этой теории: J.Takasaki. Nyoraizō shisō no keisei — Indo daijō bukkyō shisō kenkyū. Tōkyō, 1974 (об истории Tathāgatagarbha'и), см. рецензию: IIJ, vol.18, 1976, с.311 и сл.

24. О *bīja* см.: P.S.Jaini. The Sautrāntika Theory of *bīja*. — BSOAS, vol.22, 1959, с.236—249.

25. Аналогии к апофатическому определению *реальности (tattva)* в пределах той же самой традиции см. выше (в связи с определениями нирваны); ср. также: Monchanin, Apohavāda et apophatisme. — Les Entretiens de l'Institut Français de l'Indologie. Pondichéry, 1956; в смежной традиции ср. описания *brahman*'а. Ср. также апофатическое богословие Филона, Климента, Оригена; устойчивую традицию "отрицательного" описания у мистиков — Экхарт и т.д.

26. *Śūnya*, *śūnyatā* (тиб. *stoṅ pa ñid*) — понятия, сыгравшие исключительно важную роль в развитии древнеиндийской культуры в самых разных ее сферах (религия, философия, наука, прежде всего языкознание, поэтика, математика и т.п.). Об этом понятии см.: E.J.Thomas. The History of Buddhist Thought, 1933 (ch.XVII. The Doctrine of the Void); E.Obermiller. A Study of the Twenty Aspects of *śūnyatā*, Based on Haribhadra's Abhisamayālamkārāloka and the Pañcavimśatisāhasrikā. — IHQ, vol.9, 1933, с.170—187; он же. The Term *śūnyatā* amd Its Different Interpretations, Based Chiefly on Tibetan Sources. — JGIS, vol.1, № 2, с.105—117; J.May. La Philosophie bouddhique de la vacuité. — "Studia philosophica". XIII, 1959, с.145 — 152; T.R.V.Murti. The Central Philosophy..., 1955, с.160—164 ("Is *Śūnyatā* a Theory?"), с.228—231 ("The Absolute is *śūnya* — Transcendent), с.269—271 ("*Śūnyatā* is the Sole Means to Nirvāna"), с.329—334 ("Sūnyatā is Absolutism, not Nihilism or Positivism"); J.W.de Jong. Emptiness. — "Journal of Indian Philosophy", vol.2, 1972, с.7—15; F.J.Streng. Emptiness. A Study in Religious Meaning, 1968; H.V.Guenther. The Tantric View of Life. Berkeley-London-Shambala, 1972 (1-е изд. — 1952, 2-е изд. — 1969; автор сначала передавал *stoṅ-pa* или *stoṅ-pa-ñid* /= *śūnya*, *śūnyata*/ как 'nothing(ness)', а позже и теперь — 'openness', указывая, что *śūnya(ta)* относится к обозначению "open dimension of Being"; о 1-м издании см.: D.Seyfort Ruegg. A propos of a Recent Contribution to Tibetan and

Buddhist Studies. — JAOS, vol.82, 1962, с.320—331; ср.: он же. — "T'oung Pao", vol.55, 1969, с.220—226); D.Seyfort Ruegg. La théorie du tathāgatagarbha... (о *śūnyata* в "Ratnagotravibhāga" см. третью часть книги); W.L.King. Śūnyata as a Master symbol. — "Numen", vol.17, 1970, с.95—104; Yeh-Ah-yueh. The Characteristics of the Theory of Śūnyata in the Vijñānavādin Schod. — "Tōhōgaku", 44, 1972, с.144—123, и др. Ср. также: A.K.Coomaraswamy. Kha and other words denoting "zero" in connection with the metaphysics of Space. — BSOS, vol.7, 1934, с.487—498. См. приведенные выше переводы текстов из Нагарджуны и Чандракирти, относящиеся к *śūnyatā*. Ср. также 20 видов *śūnyatā*'ы, перечисляемых в "Pañcaviṃśatisāhasrikā'e" и других текстах (впрочем, есть и исключения: "Madhyāntavibhāgaṭīka" упоминает 16 видов *śūnyatā*'ы, а "Dharmasaṃgraha" и "Mahāvyutpatti" — 18, см.: T.R.V.Murti. The Central Philosophy..., 1955, с.351—352):

I. *Adhyātmaśūnyatā* (Нереальность внутренних элементов бытия).
II. *Bahirdhāśūnyatā* (Нереальность внешних объектов).
III. *Adhyātmabahirdhāśūnyatā* (Нереальность тех и других вместе в том, что касается органов чувств и тела).
IV. *Śūnyatāśūnyatā* (Нереальность /знания/ нереальности).
V. *Mahāśūnyatā* (Нереальность Великого/Бесконечного пространства).
VI. *Paramārthaśūnyatā* (Нереальность высшей реальности, нирвана).
VII. *Saṃskṛtaśūnyatā* (Нереальность обусловленного).
VIII. *Asaṃskṛtaśūnyatā* (Нереальность необусловленного).
IX. *Atyantaśūnyatā* (Нереальность беспредельного).
X. *Anavarāgraśūnyatā* (Нереальность безначального и бесконечного).
XI. *Anavakāraśūnyatā* (Нереальность неотрицаемого).
XII. *Prakṛtiśūnyatā* (Нереальность высших сущностей).
XIII. *Sarvadharmaśūnyatā* (Нереальность всех элементов бытия).
XIV. *Lakṣanaśūnyatā* (Нереальность всякой детерминации /определения/).
XV. *Anupalambhaśūnyatā* (Нереальность прошлого, настоящего и будущего).
XVI. *Abhāvasvabhāvaśūnyatā* (Нереальность отношения или комбинации, понимаемых как *Non-Ens*).
XVII. *Bhāvaśūnyatā* (Нереальность позитивных составляющих эмпирического бытия).
XVIII. *Abhāvaśūnyatā* (Нереальность *Non-Ens* /не-эмпирического/).
XIX. *Svabhāvaśūnyatā* (Нереальность собственного существования).
XX. *Parabhāvaśūnyatā* (Нереальность зависимого существования).

В отличие от Ф.И.Щербатского в настоящее время, кажется, можно утверждать, что *śūnyatā* вполне могло пониматься и как "пустота", т.е. лишенность атрибутов, "относительность" же, скорее, является одной из интерпретаций этого более общего значения. В частности, соотношение понятий *lopa* и *śūnya*, переводимых как "нуль" в древнеиндийских текстах, дает основание для понимания *śūnya*'и как значимого отсутствия. О проблеме нуля в связи с Панини см.: W.S.Allen. Zero and Pāṇini. — "Indian Linguistics", vol.16, 1954, с.106—113; M.D.Pandit. Zero in Pāṇini. — "Journal of the Maharaja Sayajirao University of Baroda", vol.11, 1962, с.53—66; S.Al-George. The Semiosis of Zero According to Pāṇini. — "East and West", vol.17, 1967, с.115—124, и др. Ср. особенно: B.Heimann. Facets

of Indian Thought. L., 1964, с.95—104 (VII. Indian Mathematics: 1. The Discovery of Zero and its Philosophical Implications in India; 2. Counter-tension of the Zero-point).

27. *Тара (Tārā)* — божество вошедшее в буддийский культ около 15 г. н.э. из другой традиции. См.: A.W a y m a n. The Twenty-One Praises of Tārā, a Syncretism of Śaivism and Buddhism. — JBRS, vol.45, 1959, с.36—43; из более старых работ см.: L.A.W a d d e l. The Indian Buddhist Cult of Avalokita and His Cosort *Tārā*, "the Saviouress". — JRAS, 1894.

28. К проблеме бога и человека в буддизме см.: H.v o n G l a s e n a p p. Buddhismus und Gottesidee. — "Abhandl. d. Akad. d. Wiss. u.d. Liter. in Mainz. Geistes-u. Sozialwiss. Kl.". Wiesbaden, 1954, № 8; H.N a k a m u r a. The Concept of Man in Buddhist Philosophy. — "Studium Generale", XV, 1962, с.632—646, и др.

29. Прежде всего имеется в виду сочинение Николая Кузанского "De non aliud" ("О неином"), написанное, вероятно, в 1462 г. и посвященное исследованию сущности бога, выполненному в парадоксальной форме (между прочим, и в апофатической). Одно из оснований для такого подхода сформулировано следующим образом: "Если я тебя правильно понимаю, то неиное усматривается, таким образом, раньше всего, потому что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, хотя бы это последнее было даже противоречиво". См.: Н и к о л а й К у з а н с к и й. Избранные философские сочинения. М., 1937, с.230; о н ж е. Сочинения в двух томах. Т.2. М., 1980, с.183 и сл., а также J.Ü b i n g e r. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münster, 1888. Ряд сходных идей отмечен и у Джордано Бруно, особенно в диалогах "О причине, начале и едином" и "О бесконечности, вселенной и мирах"; см.: Д ж о р д а н о Б р у н о: Диалоги. М., 1949.

В 1980 г. появился ценный библиографический обзор литературы по индийскому буддизму — N a k a m u r a H a j i m e. Indian Buddhisme. A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980.

В.Н. Топоров

СОКРАЩЕНИЯ, ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ ВО "ВВЕДЕНИИ" К "БУДДИЙСКОЙ ЛОГИКЕ"

AK — Abhidharmakośa
AKB — Abhidharmakośabhāṣya
AO — Acta Orientalia
Bibl.Buddh. — Bibliotheca Buddhica
CC — Th. Stcherbatsky. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L., 1923
ERE — Encyclopedia of Religien and Ethics
JAOS — Journal of the American Oriental Society
JBORS — Journal of the Bihar and Orissa Research Society
JHQ — Indian Historical Quaterly
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society
Khand. — Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya (Śrīharsa)
Mādhy.v. — Mūla-mādhyamika-kārikā-vṛtti (Candrakīrti)
MSS — Manuscripts
NB — Nyāyabindu (Dharmakīrti)
NBT — Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara)
NK — Nyāyakaṇikā
NS — Nyāya-sūtra
N.vārt. — Nyāya-vārtika (Bibliotheca Indica)
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung
Pr. Samucc. — Pramāṇa-samuccaya (Dignāga)
RAS — Royal Asiatic Society
SDS — Sarvadarśanasangraha (Poona, 1924)
Tātp. — Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā-pariśuddhi (Bibliotheca Indica)
TS — Tattva-sangraha
TSP — Tattva-sangraha-pañjikā
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellshaft

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Abh.KM — Anhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Wien
ABORI — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona
AGGW — Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen
AK — Abhidharmakośa
Ak.Wiss.Lit. M. — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur. Geistes — und sozialwissenschaftliche Klasse. Mainz
AM — Asia Major. L.
ANIAt. — Alt- und Neu-Indische Studien. Hamburg
AO — Acta Orientalia. Leiden
AOr. — Archiv Orientální. Praha
Asiatica — Asiatica. Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag gewidment von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. Lpz., 1954
ASt. — Asiatische Studien. Bern
Atti Fil. — Atti del Congresso Internazionale di Filosofia. Firenze
AUSS — Annamalai University Sanskrit Series
ВДИ — Вестник древней истории
BEFEO — Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient. Paris-Saīgon
BÉHÉ — Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. P.
Beitr. ind Spr. R. Spr. R. — Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte. Stuttgart
Bibl. Buddh. — Bibliotheca Buddhica. SPd.
Bibl. Ind. — Bibliotheca Indica. Calcutta
BL — Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol.1—2. Leningrad, 1930—1932
BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. L.
Buddhica — Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme. P.
BUOP — Bulletin of the University of Osaka Prefecture. Osaka
COS — Calcutta Oriental Series. Calcutta
Dh. — Th. Stcherbatsky. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". London, 1923

EB — Encyclopaedia of Buddhism. Ed. by G.P.Malalasekhera. L.
ERE — Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by J.Hastings. Edinburgh.
EW — East and West
Festschrift E. Frauwallner — Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner. Aus Anlaß seines 70. Geburtstages herausgegeben von G.Oberhammer (=WZKSOA Bd 12—13, 1968—1969)
Festschr. Kirfel — Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. Bonn, 1955
Festschr. Wackernagel — 'Αντίδωρον. Festschrift für Jacob Wackernagel. Göttingen, 1923
Festschr. Windisch — Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig, 1914
GGN — Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen
GIAPh. — Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Strassburg
GOS — Gaekwad Oriental Series. Baroda
HJAS — Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge (Massachusetts)
HOS — Harvard Oriental Series. Cambridge (Massachusetts)
HVNRSS — Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series. Banaras
IASt. — Indo-Asian Studies. Calcutta
IHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta
IIJ — Indo-Iranian Journal. 's-Gravenhage
Ind.C. — Indian Culture. Journal of the Indian Research Institute. Calcutta
Ind. St. Lanman — Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman. Cambridge (Massachusetts), 1929
JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven
JAs. — Journal Asiatique. P.
JASB — Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta
JBBRAS — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. L.
JBRS(=JBORS) — Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Patna
JBTS — Journal of the Buddhist Text Society of India. Calcutta
JDLC — Journal of the Department of Letters of the University of Calcutta. Calcutta
JGIS — Journal of the Greater India Society, Calcutta
JIBS — Journal of Indian and Buddhist Studies. Tōkyō
JJhRI — Journal of the Ganganatha Jha Research Institute. Allahabad
JMJG — Jñānapītha Murtidevī Jaina Granthamāha. Sanskrita Grantha

JMS — Journal of Mahabodhi Society
JOIB — Journal of the Oriental Institute. University of Baroda
JOR(M) — Journal of the Oriental Research. Madras
JOS — Journal of Oriental Studies
JPTS — Journal of the Pāli Text Society. L.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.
JSL — Journal of Symbolic Logic.
JTU — Journal of the Taishô University. Tōkyō
КСИНА — Краткие Сообщения Института Народов Азии. М.
Kuhn Festschr. — Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte... Ernst Kuhn gewidmet. München, 1916
LOS — London Oriental Series. L.
MASB — Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta
MCB — Mélanges chinois et bouddhiques. Bruxelles — Louvain
"Mélanges L.Renou — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Publications de l'Institut de civilisation indienne. Fascicule 28. P., 1968
MIK — Miscellanea Indologica Kiotiensia. Kyōto
MIS — Münchener indologische Studien. München
MKB — Materialien zur Kunde des Buddhismus. Heidelberg
MW — The Middle Way.L.
НАА — Народы Азии и Африки. М.
NIAnt. — New Indian Antiquary. Bombay
Nirv. — Th. S t c h e r b a t s k y. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. Leningrad, 1927
OE — Oriens Extremus. Leiden
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig — Berlin
PAU PKO — Polska Akademia Umiejetności. Prace Komisji Orjentalistycznej. Krakow
PBOS — Polish Bulletin of Oriental Studies. Warszawa
Ph. Buddh. — E.F r a u w a l l n e r. Die Philosophie des Buddhismus. Bd 2. B., 1956
Ph.EW — Philosophy East and West. Hawaii
Phil. Quart. — The Philosophical Quarterly
PIFI — Publications de l'Institut Français d'Indologie. Pondichéry
ПТЛЭВ — Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1965
RHR — Revue d'histoire des religions
ROr. — Rocznik Orjentalistyczny. Lwów-Kraków-Warszawa
RSO — Rivista delgli Studi Orientali. Roma
SBE — The Sacred Books of the East. Ox.
SBhS. — Sarasvati Bhavana Studies
SIB — Studies in Indology and Buddhology. Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi on the Occasion of His Sixtieth Birthday. Kyōto, 1955
SIS — Sino-Indian Studies. Santiniketan
SOR — Serie Orientale Roma. Roma
SPAW — Sitzungsberichte der PreuBischen Akademie der Wissenschaften. B.

STh. — Th. Stcherbatsky. The Soul Theory of the Buddhists. — "Известия РАН". Пг. 1919, серия 6, т.13, № 15, с.823—854; № 18, с.937—958.

TInd. — Terminologia Indica. Tartu

Tōhō gakkai — Tōhō gakkai sōritsu nijūgo shūnen kinen Tōhōgaku ronshū. Tokyo, 1972

TPhS — Transactions of Philological Society. L.

ТПЛБ — Ф.И.Щербатской. Теория познания и логики по учению позднейших буддистов. I—II. СПб., 1903—1909.

Transact. ICOJ — Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tōkyō

TSWS — Tibetan Sanskrit Wirks Series. Patna

VOSUT — Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Tübingen

VPB — Voyages des pélerins bouddhistes. P.

VQ — The Visvabharati Quarterly. Santiniketan

VSP — Vangiya-Sahityaparishat-Patrika

WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien

WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südund Ostasiens. Leiden-Köln-Wien

Z.Buddh. — Zeitschrift für Buddhismus. Leipzig-München-Neubiberg

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig-Wiesbaden

ZII — Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Leipzig

ZMR — Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. B.

ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

ФЕДОР ИППОЛИТОВИЧ ЩЕРБАТСКОЙ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО БУДДИЗМУ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор *И.С.Лесных*
Младший редактор *О.А.Осипова*
Художник *Л.С.Эрман*
Художественный редактор *Б.Л.Резников*
Технический редактор *Е.А.Пронина*
Корректор *Т.А.Алаева*

ИБ № 16296

Сдано в набор 27.05.85
Подписано к печати 19.04.88
Формат $60 \times 90^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1
Печать офсетная. Усл. п.л. 27,0. Усл. кр.-отт. 27,125
Уч.-изд. л. 33,97. Тираж 20000 экз. Изд. № 1921
Зак. 1594. Цена 2 р. 60 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул.Жданова, 12/1

Отпечатано во 2-й типографии издательства "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"

готовится к изданию книга

Рационалистическая традиция и современность: Индия. 18 л.

Первая книга четырехтомного издания о рационализме в философии стран Востока посвящена Индии. Из ряда проблем, связанных с идейной борьбой здесь, выделена полемика по вопросу о месте и роли рационалистической традиции как наименее изученной и имеющей актуальное идейно-политическое значение. Элементы рационализма прослеживаются в большинстве классических религиозно-философских систем, а также в учениях отдельных мыслителей.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и "Академкниги", а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 ("Книга — почтой") "Академкниги".

Книги Главной редакции восточной литературы
издательства "Наука"
можно предварительно заказать в магазинах
Центральной конторы "Академкнига",
в местных магазинах книготоргов
или потребительской кооперации

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

117192 Москва, Мичуринский пр., 12, магазин "Книга — почтой" Центральной конторы "Академкнига";
197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин "Книга — почтой" Северо-Западной конторы "Академкнига" или в ближайший магазин "Академкниги", имеющий отдел "Книга — почтой";
480091 Алма-Ата, ул.Фурманова, 91/97 ("Книга — почтой");
370005 Баку, ул.Джапаридзе, 13 ("Книга — почтой");
232600 Вильнюс, ул.Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр.Гагарина, 24 ("Книга —почтой");
734001 Душанбе, пр.Ленина, 95 ("Книга — почтой");
375002 Ереван, ул.Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул.Лермонтова, 289 ("Книга — почтой");
420043 Казань, ул.Достоевского, 53;
252030 Киев, ул.Ленина, 42;
252142 Киев, пр.Вернадского, 79;
252030 Киев, ул.Пирогова, 2;
252030 Киев, ул.Пирогова, 4 ("Книга — почтой");
277012 Кишинев, пр.Ленина, 148 ("Книга — почтой");
343900 Краматорск Донецкой обл., ул.Марата, 1 ("Книга — почтой");
660049 Красноярск, пр.Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр.Ленина, 2 ("Книга — почтой");
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199044 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинградский пр., 72 ("Книга —почтой);
103009 Москва, ул.Горького, 19а;
117312 Москва, ул.Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 ("Книга — почтой");

142284 Протвино Московской обл., "Академкнига";
142292 Пущино Московской обл., МР "В", 1;
620151 Свердловск, ул.Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга — почтой");
700029 Ташкент, ул.Ленина, 73;
701000 Ташкент, ул.Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул.Дружбы народов, 6 ("Книга — почтой");
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул.Зорге, 10 ("Книга — почтой");
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 ("Книга — почтой");
310078 Харьков, ул.Чернышевского, 78 ("Книга — почтой").

ДЛЯ ЗАМЕТОК





